

MÁSTER INTERUNIVERSITARIO EN ANTROPOLOGÍA DE IBEROAMÉRICA



We tripantu: territorialidad y agregación social mapuche

Estudio del caso del Valle de Elicura (Chile)

Lara Milesi García

Licenciada en Historia

Tutores:

Dra. Mercedes Cano Herrera

Dr. Jesús Aparicio Gervás

Curso 2012-2013



**VNIVERSIDAD
DSALAMANCA**



Universidad de Valladolid



Universidad de León

Agradecimientos

El presente trabajo de investigación no habría sido posible sin el interés y la colaboración de la profesora Doctora Ana Gajardo de la Universidad de Bío Bío, en la cálida ciudad de Chillán, quien dio el puntapié inicial para que me decidiera a materializar mi trabajo de campo en Chile; a la profesora Guiselle Reyes de la Universidad Católica Santísima Concepción en la gran ciudad de Concepción, cuyo interés me abrió las puertas de la realidad de Cañete; y finalmente a la profesora y directora del Instituto Tecnológico de la Universidad Católica Santísima Concepción en Cañete Heidi Oppliger y al Doctor Nelson Vergara, director del Diplomado en Salud Intercultural de esa misma universidad, por su inestimable amabilidad, colaboración y transmisión de sabiduría.

Asimismo quiero agradecer a las comunidades Mapuche del Valle de Elicura, por su paciencia, y por su abierto recibimiento en las entrevistas y las presencias observantes de esta investigación. Especialmente a la comunidad Ignacio Melimán y al Ngenpin Armando Marileo Lefío, que facilitaron sus medios materiales, humanos y espirituales para la celebración del *We Tripantu* vivido.

También a la Fundación Obra Social la Caixa, por permitirme en primer lugar la realización del presente máster, y en segundo lugar la financiación del trabajo de campo.

Por último, dar gracias a todos aquellos que durante esta larga tarea de aproximación y descubrimiento, han colaborado y dado mejores perspectivas a mi empresa: al profesor Gabriel Pozo de la Universidad Católica Santísima Concepción, porque nuestro encuentro fue de gran orientación; a Juan Ñaculef, encargado del Programa de Patrimonio Indígena de CONADI (Corporación Nacional de Desarrollo Indígena), por su elocuente testimonio y por sus aportes de materiales escritos; y muy especialmente a mis dos tutores Mercedes Cano y Jesús Aparicio, por su paciencia en la corrección de este trabajo, y más aún por haberme incentivado en mis estudios antropológicos durante todo el curso.

A todos, y a quienes no nombro, familia y amigos, por el soporte que me habéis dado, gracias.

Vocabulario básico

Am: alma.

Antü: sol.

Chaltumay: gracias.

Che: gente.

Chemamull: figuras humanas talladas en troncos de árbol que suelen simbolizar la presencia de un espíritu superior, o marcar las zonas de cementerio.

Kofke: pan.

Kultrun: tambor mapuche elaborado con piel y madera, pintado con diseños tradicionales y con algunos trozos de minerales en su interior. Símbolo musical y ritual de la/el machi.

Kura: piedra.

Kuyen: luna.

Lafkenche: designación de los grupo mapuche de zonas costeras o lacustres.

Lamngen: hermana carnal o de comunidad.

Lof: familia o grupo clánico mapuche.

Lonko: cabeza / jefe político del lof o comunidad.

Machi: máxima figura religiosa y de sanación mapuche.

Mapu: Tierra.

Naw: Constelación de las Pléyades.

Newen: energía, propia de los seres animados.

Ngnen-mawida: espíritu dueño de los bosques.

Peñi: hermano carnal o de comunidad.

Rewe: construcción en vertical, generalmente en tronco de madera, utilizado para marcar el espacio ritual.

Ruka: casa.

We tripantu: Año Nuevo, Regreso del sol.

Winka: Blanco, español

Dada la numerosas y debatidas formas de escribir la lengua mapuche, el mapudungun, el presente trabajo recoge las grafías que los autores consultados utilizan con mayor frecuencia. Salvo en citas textuales en las que pueden existir variaciones del propio autor.

Índice

PRIMERA PARTE	3
1. Introducción y justificación.....	4
2. Hipótesis y Objetivos	6
3. Marco teórico conceptual.....	7
SEGUNDA PARTE	17
4. Cultura Mapuche.....	18
4.1. Contextualización histórico-espacial.....	18
4.2. Orientaciones sobre la religiosidad y cosmovisión mapuche.....	26
TERCERA PARTE.....	39
5. Celebración del <i>We tripantu</i>	40
5.1. Consideraciones astronómicas y naturales.....	41
5.2. Celebración	45
5.2.1. Territorialidad.....	46
5.2.2. Agregación social.....	48
5.3. Interpretaciones	50
5.3.1. Recuperación e intraculturalidad.....	51
5.3.2. Invención o reinención	57
CUARTA PARTE.....	60
6. Metodología	61
6.1. Justificación del espacio.....	61
6.2. Técnicas etnográficas	64
6.2.1. Entrevistas	64
6.2.2. Observación participante.....	68
6.2.2.1. Escenario cultural: Valle de Elicura.....	68
6.3. Análisis e interpretación de datos registrados.....	77
CONCLUSIONES	80
7. Conclusiones	81
7.1. Discusión.....	81
7.2. Verificación de la hipótesis inicial	82
8. Bibliografía	84
Anexos.....	92
I. Localización geográfica de población mapuche:	I

II.	Religiosidad mapuche:	IV
III.	<i>We Tripantu</i>	VII

Presentación

La realización de este trabajo no sólo ha provocado un ejercicio de mejora formativa en mi vida profesional, sino también ha constituido una experiencia de reflexión acerca de las interpretaciones personales que aplicaba al mundo indígena latinoamericano.

Sin duda, ha significado un punto de inflexión en el camino de cuestionamientos que ya había comenzado años atrás a través del estudio histórico del continente. La revisión de una educación que contaba la historia del exterminio de sus indígenas sin grandes arrepentimientos, y la constatación de que el componente autóctono se borraba de las preocupaciones sociales de los Estados, aunque se utilizaran símbolos indígenas en sus insignias patrias y discursos nacionales, me ha llevado a indagar sobre estas contradicciones identitarias.

En esa labor, la lectura de historiografía relativa a estas temáticas me ha permitido comprender las afirmaciones históricas y antropológicas presas de cada época, sus aplicaciones y las graves consecuencias de muchas de ellas.

Por ese motivo, el tema escogido para mi trabajo de fin de máster intenta participar en la relectura de la memoria indígena latinoamericana. Además, se inserta dentro de una línea de investigación que será desarrollada en profundidad en mi futuro trabajo de tesis doctoral.

En éste se conjugarán cuestiones antropológicas y arqueológicas para el estudio comparado de realidades patrimoniales peninsulares e iberoamericanas, teniendo como fin la búsqueda de una propuesta de valorización y gestión sostenible de espacios culturales, por parte de las comunidades locales.

En ese sentido, la compleja realidad mapuche y su rica historia material e inmaterial comprenden uno de los casos latinoamericanos de gran interés, no sólo por importantes restos materiales vinculados a su cultura, sino también por la importancia de la diversidad de realidades pasadas y actuales, que no han dejado de reivindicar sus derechos, ni de

fortalecer los lazos internos, a pesar de todas las vicisitudes que el desarrollo de los últimos más de cuatrocientos años les ha ofrecido.

Por todo ello, a continuación desarrollaré el análisis de una de las expresiones culturales de dicho pueblo, a través del estudio del llamado *We Tripantu* o Año Nuevo Mapuche en una comunidad concreta, aunque en relación con actividades detectadas en puntos geográficos cercanos relevantes. Esperando que la oportunidad de asistir al mismo el pasado mes de junio en las frías tierras mapuche, me permita reflejar un trabajo etnográfico con el que se contribuya a la labor de reconocimiento del mundo mapuche.

Málaga, julio de 2013.

PRIMERA PARTE

“Un hombre de las viñas habló, en agonía, al oído de Marcela. Antes de morir, le reveló su secreto: - *la uva-* le susurró- *está hecha de vino.*”

Marcela Pérez-Silva me lo contó, y yo pensé: si la uva está hecha de vino, quizá nosotros somos las palabras que cuentan lo que somos”.

(Eduardo Galeano, *El libro de los abrazos*, 1999)

1. Introducción y justificación.

En el contexto de diversidad latinoamericana, el Cono Sur aparece como una realidad geográfica, cuyos distintos territorios parecen compartir ciertos rasgos histórico-culturales que los acercan entre sí, y los diferencian, a su vez, de otras Américas como las caribeña, brasileña o centroamericana.

Dicho espacio geopolítico incluye a los países de Argentina, Chile y Uruguay. Tres Estados cuyas historias políticas, económicas y sociales se han visto entrelazadas en sucesivas ocasiones, y cuyo sustrato indígena ha ocupado indistintamente los territorios entre unas y otras fronteras artificiales, dejando grandes influencias culturales en todos ellos.

El caso mapuche forma parte de dicho sustrato. A pesar de que hoy su presencia se limite a algunas zonas argentinas próximas a la frontera andina y especialmente a dos regiones de Chile, algunos investigadores proponen presencia mapuche incluso en las pampas argentinas, cercana a la costa atlántica, durante el período colonial (Bengoa, 2000).

Un uso del territorio pasado al que además debemos sumar la importancia demográfica actual de los integrantes de este pueblo que, para el caso chileno que es el que se trabajará en esta investigación, suma más de seiscientos mil habitantes, según el último censo publicado en 2002¹.

Territorio y población son además dos conceptos, cuyo significado implica para este pueblo mucho más que lo que sus definiciones formales puedan sugerir. Será labor del presente trabajo cargar de significado a estos dos elementos para convertirlos en categorías de análisis desde una perspectiva interpretativa.

Se partirá desde su propia auto-denominación como mapuche, donde *mapu* (tierra) y *che* (gente), se combinan de forma más que significativa para comprender un universo cultural, que con su designación como “la gente de la tierra”, o “gente-tierra”, simboliza los principales elementos que constituyen sus marcas identitarias.

¹ Los datos del censo realizado en 2012 no se pueden consultar hasta que finalice la auditoría interna sobre los mismos, pero hablaban de una población mapuche superior a la registrada en 2002.

Tierra y gente, que aparecen en el discurso mapuche como elementos inseparables y que surgen en toda expresión cultural, tanto de forma material como inmaterial. Tanto en su lucha diaria frente a las políticas territoriales y culturales implementadas por el Estado chileno, como en su mitología, en su tradición oral o en su ritualidad.

La ordenación del mundo mapuche actual, se nutre de los conocimientos ancestrales, de las producciones de sus actores actuales y del esfuerzo de recuperación de la memoria comunitaria². Pero siempre bajo la óptica de pertenencia a un territorio dado, y de las relaciones que esta comunidad tiene con su *Ñuke Mapu* (o Madre Tierra).

Para el estudio de estas relaciones en el caso concreto que nos ocupa, se ha realizado una revisión bibliográfica sobre la cuestión, que se incluirá en los capítulos dedicados al marco teórico utilizado y la contextualización de la realidad analizada.

Conjuntamente se han utilizado herramientas propias del método etnográfico, como han sido las entrevistas semi-estructuradas mantenidas con los entrevistados mapuche y no mapuche, así como la observación participante en actividades diarias de las comunidades del Valle de Elicura (Región de Bío Bío, Provincia de Arauco, Chile), como en la celebración del *We tripantu* junto a una de dichas comunidades. Todo lo cual se desarrollará en el capítulo dedicado a metodología y descripción del trabajo de campo realizado.

Finalmente, se debatirá sobre los resultados y la comprobación de hipótesis en el apartado dedicado a conclusiones.

² Durante el discurso utilizo el término comunidad como grupo social con vínculos culturales y organización sociopolítica. Distinguiré posteriormente entre esta denominación y *lof*, cuando me refiera a la historia de reagrupamientos y reducciones sufridas por los mapuche, ya que bajo la óptica emic las connotaciones que tiene el término “comunidad” son diametralmente opuestas a lo que entendemos como *communitas*.

2. Hipótesis y Objetivos

Con base en la bibliografía consultada, la hipótesis desde la que se parte, es la de que la vida ritual mapuche, ejemplificada en la celebración de su Año Nuevo en el Valle de Elicura, se ordena dentro de un territorio definido culturalmente y responde a comportamientos de *communitas*, porque constituye un mecanismo de reforzamiento de lazos intraculturales.

Este ritual de celebración forma parte también del aparato de difusión de su cultura, es decir de su actuación ante el mundo, de su puesta en escena. Por ello se reproduce tanto en ámbitos privados como públicos, desde conmemoraciones en escuelas primarias hasta actuaciones ante el público turístico.

Como objetivo general en nuestra investigación, pretendemos describir e interpretar un ritual comunitario que tiene como requisito la reunión de sus miembros, es decir que desencadena un fenómeno de agregación social, en este caso la celebración del *We tripantu*, en una de las comunidades mapuche de Chile.

Como objetivos específicos, se pretende constatar cómo dicho fenómeno de agregación social se articula materialmente en los conceptos de territorialidad y *communitas*, así como descubrir qué otros mecanismos de celebración se están desarrollando a propósito de esta recuperación o reconstrucción cultural, tanto en el espacio concreto del Valle de Elicura, como en los espacios más urbanizados visitados durante la estancia de investigación.

A continuación se desarrolla un capítulo donde se definirá cada uno de los conceptos trabajados en la investigación, así como las corrientes teóricas que han influido en las definiciones de dichas categorías.

3. Marco teórico conceptual.

Como se señaló antes, las perspectivas desde las que se estructura esta investigación son las de una antropología que abogue por comprender parte del mundo simbólico en la realidad mapuche con la que se ha trabajado, a través de la interpretación del sistema de símbolos que constituyen la celebración del ritual *We Tripantu*.

Una interpretación, por tanto, que se base en la definición de las creencias (hipótesis) de partida, y su contrastación con los conceptos aprendidos en el diálogo con nuestros interlocutores.

Afirmaba Gadamer (1992) en su discurso acerca de la hermenéutica que en el diálogo con lo que es nuestro objeto de estudio (el otro), debemos contar con esquemas correctos y aventurar hipótesis que habrá que contrastar. Puesto que definiendo nuestras percepciones previas, no confundiremos lo observado con lo creído por el observador.

Explicaba a continuación que “lejos de la norma de que para escuchar a alguien o hacer una lectura no se puede acceder con prejuicios sobre el contenido y es preciso olvidar todas las opiniones propias, la apertura a la opinión del otro o del texto implicará siempre ponerla en relación con el conjunto de las propias opiniones, o relacionarse con ellas. [Porque] La empresa hermenéutica alcanza así un suelo firme bajo los pies”. (Gadamer, 1992, p. 66)

Desde sus primeros usos como metodología, la hermenéutica aparece como teoría general de la interpretación de los lenguajes simbólicos. Lenguajes que, y creo que debemos entenderlos en el sentido más amplio del término, constituyen un vehículo de expresión del individuo en el todo, en su todo, porque, como sostiene el filósofo (1992, p. 114) “la lingüística de nuestro *ser-en-el-mundo* articula en el fondo todo el ámbito de la experiencia.”

Por este motivo, y siguiendo la perspectiva interpretativa desarrollada por Geertz (1980, 1992), las categorías de análisis formuladas en el presente trabajo son producto del estudio de distintas postulaciones surgidas en el ámbito académico occidental. Son las

categorías que utilizaremos en el ejercicio de contrastación de hipótesis, en donde dichas categorías se enfrentarán a la propia voz mapuche como veremos en la discusión final.

Será uno de los principales objetivos del trabajo de campo preguntar por el sentido y el valor del *We tripantu*, y en un ejercicio de triangulación poder interpretar, de entre todas las respuestas, una aproximación a dicha realidad. En definitiva, realizar una tarea de reflexión acerca del sistema de signos interpretables (en todas sus facetas), de este ritual mapuche.

Además, tomaremos referencias de la escuela simbólica, abanderada por Víctor Turner, pues entendemos que ambas lecturas acerca de la cultura y sus expresiones son complementarias. Geertz (1980) afirmaba que las propias aportaciones de Turner habían sido más que relevantes para el proceso regenerativo de los paradigmas en la Antropología. Pues, a pesar de las diferencias en ciertas lecturas acerca de la vida ritual y social de los grupos, se comparten entre ambas perspectivas elementos de análisis antropológico.

En este caso, somos partidarios de asumir el concepto de *communitas*, es decir el “ámbito de la vida en común³”, que consiste en “otorgar el debido reconocimiento a un vínculo humano esencial y genérico, sin el que no podría existir ninguna sociedad” (Turner, 1988, p.104); y que tal y como está incorporada en el individuo es la que realmente le da dirección a la estructura social en su conjunto.

Precisamente, Turner afirmaba que este tipo de vínculos se generaban a través de la vida ritual, y retomando los postulados acerca de los rituales de paso del etnógrafo Arnold Van Gennep explicaba que el ejercicio de separación, prueba y reincorporación de los miembros del grupo a través de este tipo de rituales, es el que genera el fortalecimiento del conjunto, como unidad social en sí mismo.

Van Gennep, a su vez, explicaba que los *ritos de agregación o postliminares*, se relacionaban principalmente con rituales de matrimonio o fertilidad, e implicaban la reunión de los miembros de un grupo, especialmente vinculados a prácticas de *comensalidad*, es decir una unión para comer y beber juntos. En definitiva, una práctica (o

³ Que además en nuestro caso mapuche lleva necesariamente implícita la vida en común con la naturaleza circundante, como se desarrollará en los epígrafes siguientes.

fenómeno social total) que además puede ser acompañada, o sustituida, por el intercambio de elementos o dones (Van Gennep, 1986; Mauss, 2006).

Además afirmaba que celebraciones de cambio de año o estación⁴, mostraban sistemáticamente la congregación de miembros de un grupo, el pasaje por un período liminal (que muchas veces es la noche de cambio de un año/ciclo al otro), y la recepción de la nueva etapa que comienza.

Por este motivo, se utilizará en la presente investigación, el concepto de **agregación social** como la actividad de reunión de los miembros de un grupo social, motivada por un comportamiento gregario y festivo, a través del cual se consiguen reforzar factores de cohesión internos (religiosos, sociales, económicos o políticos)⁵.

Este tipo de fenómenos se deberá entender dentro de los variados estudios antropológicos relativos a los mecanismos de fortalecimiento grupal y de autodefinición, más aún cuando se trate de grupos sociales indígenas que se desarrollan en un medio hostil, como es el caso mapuche.

En este sentido, Korsbaek (en González, 2011), expone que una de las características principales para que un grupo sea considerado como comunidad es que disponga de un “proyecto social”, que derivará de la existencia de un sistema de cargos⁶ como columna vertebradora del grupo social. Explicando que la existencia de cargos políticos y religiosos en dicho sistema (Korsbaek, 2009), entre los que muchas veces se solapan los papeles sociales interpretados, facilitan y generan las actividades de defensa.

En consecuencia hace hincapié en que las situaciones adversas (quiebra de derechos, pérdida de territorios, efectos nocivos de la Globalización, etc.) dan mayor

⁴ En el caso del *We tripantu* se dan las dos características por tratarse del día 24 de junio, solsticio de invierno y comienzo del nuevo año o ciclo.

⁵ Entendemos que este concepto puede incluir comportamientos como los atribuidos al *pottlach*, aunque dadas las claras connotaciones agonísticas que conlleva dicha actividad, planteo la agregación social más como una reunión mediante la cual la comunidad en cuestión expresa y refuerza sus lazos internos a través de una celebración, sin necesidad expresa de endeudamiento, redistribución o demostración de prestigio entre sus miembros.

⁶ “El sistema de cargos comprende dos jerarquías separadas, una política y una religiosa. Éstas están íntimamente relacionadas” (Korsbaek, 2009, p. 377), y es propio, según el autor, de las comunidades rurales indígenas latinoamericanas.

sentido a la reproducción de tradiciones y celebraciones reconocidas como propias, fortaleciendo las intenciones de recrear aspectos culturales de la comunidad.

El caso que nos ocupa, es decir la celebración del *We tripantu*, fue recuperada en los años 80 e institucionalizada en los 90, por las comunidades mapuche de Chile primero, y luego de Argentina. Pareciendo responder a dichos esquemas de fortalecimiento comunitario interno y demostración cultural al mundo externo.

De hecho, el contexto de globalización y desplazamiento de población ha permitido que incluso para miembros de comunidades mapuche que han migrado, la celebración de este ritual sea reproducida más allá de sus límites geográficos⁷, formando parte de las señas de identidad de estos individuos.

Refiriéndonos a las zonas físicas ocupadas y destinadas a este tipo de actividades, debemos realizar ciertas puntualizaciones, como la diferenciación de algunos aspectos anecdóticos, como es la celebración translocal de este ritual, y lo que la propia cultura mapuche atribuye a su celebración ancestral.

En cuanto al espacio ritual o lugar de reunión atañe, la idea de que existe efectivamente un espacio sagrado para cada rito, y que su acceso siempre está restringido, es una verdad que ha sido constatada en innumerables ocasiones⁸. Pero estas afirmaciones, aun siendo claras en su descripción, necesitan mayor profundidad en su análisis conceptual. Por ello, en cuanto al concepto de territorialidad se refiere, se ampliará a continuación la categoría, a través de dos aspectos fundamentales para su definición:

En primer lugar, la separación conceptual que propone Tuan (1979, 2001), entre lugar y espacio, para distinguir qué mecanismos confieren un significado y otro a una parte de la geografía, dentro del universo compartido por un grupo social.

⁷ Ejemplo de ello es el caso de la comunidad mapuche en Holanda, o las transformaciones que vive en contextos como Santiago de Chile.

⁸ Por ejemplo, como señalaba Van Gennep, mediante “la colocación o la fijación ceremoniales de mojones o de los límites (carros, piel de animal cortada en tiras, foso, etc.) una agrupación determinada se apropia de un determinado espacio del suelo” al que no se accede sin permiso (1986, pp. 24-25).

En segundo lugar, se trabajará sobre la contraposición entre paisaje y territorio. Distinguiendo la definición puramente legal de la que implique aspectos estéticos y ecológicos.

La primera cuestión alude a la experiencia (sensorial y cultural) que influye en las definiciones de aquello que entendemos como “espacio” y “lugar”. Tuan (2001) afirma que los espacios humanos reflejan la calidad de nuestros sentidos y nuestra mentalidad. La vista, el oído, el olfato, y el tacto participan de la experiencia de la percepción del espacio.

Sin embargo, nuestra clasificación de espacios depende de la información cultural con la que contemos. Es decir que todo lo experimentado (sentimientos, imágenes, pensamientos, aprendizajes), se materializarían, dando como resultado un espacio modelado cultural y sensorialmente. O en sentido inverso, como señalara Di Méo (1991), pasaríamos de la percepción del espacio material, a la representación del mismo, a través de su modelación psíquica al cargarlo de significado.

Por otra parte, lo que entendemos por “lugar” funcionaría más como un objeto, como una experiencia concreta⁹ dentro del espacio definido. Un punto reconocible que formaría parte de aquellos elementos que nos permiten definir un espacio, y que generalmente son creados por el encuentro repetido en los mismos. Es decir, por la repetición de una experiencia que nos permite realizar esta compleja asociación.

Un ejemplo elocuente de “lugar” para nuestro trabajo sería el punto donde se erige el *kemú-kemú*, o tronco antropomorfo y escalonado¹⁰ donde se produce parte de la consagración de la machi¹¹ mapuche. Este lugar forma parte de un espacio con connotaciones rituales, habitacionales y de sanación, es una de sus marcas paisajísticas.

⁹ En algunos casos “geosímbolo”, definido como: “...un lugar, un itinerario, una extensión o un accidente geográfico que por razones políticas, religiosas o culturales revisten a los ojos de ciertos pueblos o grupos sociales una dimensión simbólica que alimenta y conforta su identidad” (Bonnemaison, 1981, p.256, en Giménez, 1999, p. 33)

¹⁰ *Rewe* propio de la machi, según Alonqueo (1979). Ver anexo II

¹¹ Asemajada antropológicamente a la figura de chamán (Métraux, 1942; Eliade, 1976, Alonqueo, 1979, entre otros).

Donde además, se produce la renovación de ramas de canelo¹² que forman parte de este lugar-altar, precisamente durante la celebración del *We Tripantu*.

En cuanto al paisaje, se define como el resultado de factores naturales y/o humanos¹³, que transforman la percepción del espacio a través, también, de todos los sentidos. Mientras la definición de espacio resulta más abstracta y dependiente de nuestra experiencia vital, el paisaje incluye, elementos propios de la naturaleza, que condicionan la experiencia sensorial (vegetación, nieve, ríos, mar, etc.).

Como sugieren Cummings y Whittle (2004), para contextos arqueológicos, entenderemos la importancia del sonido cuando describamos paisajes cercanos al mar, o la importancia del tacto a la hora de describir algunos monumentos, aun siendo la visión la parte más importante en la observación de un paisaje.

Así por ejemplo, las investigaciones realizadas bajo una óptica ecologista (Ceballos et al, 2012; Skewes et al., 2012; Egaña, 2009), han demostrado que la cultura mapuche, dadas las condiciones climáticas y paisajísticas en las que habitan, mantienen una estrecha relación con la presencia del agua (*ko*) en sus distintas formas (lago, río, costa, laguna, cascada, pantano, esteros, etc.). Unas relaciones que dejan su gran huella en las prácticas sociales, como lo reflejan en su religiosidad¹⁴ y en su férrea defensa por la preservación del medio ambiente en el que se desarrollan.

Sostienen estas investigaciones que las identidades se “anclan” en el paisaje y el agua es el elemento que articula su autoconcepción, especialmente cuando se contrapone a la distribución espacial de las comunidades mapuche, que se imbrica en el paisaje local tal

¹² Árbol *Drimys winteri*, también *Drimys chilensis*, (*foye* o *foye* en mapudungun). Ver anexo II

¹³ De acuerdo con la definición de paisaje cultural *European Landscape Convention* (2004)

¹⁴ Una de las referencias más importantes en su mitología es el mito del diluvio con la lucha entre las serpientes Kai-Kai (serpiente del mar) y Tren-Tren (serpiente de la tierra -fuego), en donde los mapuche sobreviven y se constituyen como “la gente de la tierra”. También es importante el llamado “viaje a la costa”, cuyos registros llegan desde el siglo XIX y consiste en el mecanismo de aprovisionamiento de productos marinos necesarios para la celebración del nguillatún, uno de los rituales de ofrecimiento más importante de la cultura mapuche.

y como está, y no mapuche que modifican al medio natural circundante en su ordenación artificial del espacio¹⁵.

Finalmente, el concepto de territorio es el que desde un punto de vista legal tiene mayor uso, cuando se define como el espacio geográfico comprendido dentro de un marco político, perteneciente a una nación y vinculado, por tanto, a sus habitantes.

Una acepción que, además, implica la necesaria vinculación de territorio a la posesión y uso de tierras por un grupo étnico (Barth, 1976), así como a una estrategia geográfica de poder (Sack, 2009) para el control de un área física. Un comportamiento territorial de ocupación y defensa, que algunos matizan con la idea de exclusividad de uso (Esser, en García, 1976).

Sin embargo, el análisis del territorio tampoco puede presentarse como uno puramente político o de dominio. Para definir territorialidad, Di Méo (1991), señala que una vez modelado el espacio (*espacio vivido*¹⁶), a través de la reificación, estructuración y denominación del mismo, la sociedad ha generado un proceso intersubjetivo de territorialización. Es decir, que la apropiación de un espacio como objeto, que se define a través de unos criterios compartidos culturalmente, daría como resultado la definición de territorio, más allá de los términos materialmente legales.

Precisamente Boissellier (2010) explica en su obra acerca de la concepción del espacio y los territorios, que un grupo humano (o *agrégat social*), mantienen sus actividades inscritas en un espacio, y que éste es la modalidad psíquica de encuentro y

¹⁵ Además de las prácticas de explotación económica desigual que esta realidad significa, tal y como lo demuestra la existencia de organizaciones *mapuche lafkenche* (de la costa, *lafken*: mar o lago), que trabajan cultural y políticamente para la mejora de su situación ante el acceso y explotación de los recursos costeros. Ver www.identidadlafkenche.cl y su labor para la mejora de la legislación referida al uso del espacio costero, después del logro de la Ley 20.249 de 2008 (Ley Lafkenche), que Crea el Espacio Costero Marino de los Pueblos Originarios, con el objetivo de “resguardar el uso consuetudinario de dichos espacios, a fin de mantener las tradiciones y el uso de los recursos naturales por parte de las comunidades vinculadas al borde costero” (art. 3), entendiendo como uso consuetudinario el de “usos pesqueros, religiosos, recreativos y medicinales” (art. 6). Pero no facilita la explotación económica real de este espacio por parte de las comunidades que soliciten la gestión de su espacio costero. Según testimonio de Marisol Huenuman, representante de dicha organización en la ciudad de Temuco, registrado el 25/06/2013.

¹⁶ Como tercer espacio, después del espacio percibido y el espacio concebido, de acuerdo con la tríada que propone Lefebvre en su obra *La producción del espacio* (1974).

combinación de todas las estructuras materiales y simbólicas.¹⁷ Donde influyen la cultura material, el suelo, las construcciones arquitectónicas, la naturaleza y las estructuras inmateriales. Estas últimas, incluyen las relaciones entre los individuos, la forma de utilización de los recursos naturales, y el mundo simbólico que legitima el uso del espacio, la concurrencia de los grupos o la capacidad de acción de las instituciones.

Explica finalmente que:

“La territorialité est donc un “fait social total”: a partir de un objet morphologiquement déterminé, sa compréhension mobilise la plupart des mécanismes qui meuvent les civilisations” (p. 38)

Así, definimos la **territorialidad** como el hecho social de adscripción y pertenencia a un espacio físico¹⁸, comprendido culturalmente por el grupo social que lo entiende como suyo, y delimitado por las marcas, o lugares simbólicos, que el paisaje natural y antropogénico incluya.

Esta definición incluye lo que Giménez (1999) ha denominado como la *pertenencia socio-territorial*, que designa el status de pertenencia de una colectividad, es decir, que lo define “en el sentido de que la dimensión territorial caracteriza de modo relevante la estructura misma de la colectividad y de los roles asumidos por los actores” (p. 35), integrándose en su simbolismo-evaluativo.

A su vez, dicho simbolismo se recrea a través de su ritualidad, y forma parte importante de la transmisión de conocimientos y patrones culturales dentro del grupo. Siendo especialmente importante la labor de recuperación y representación de costumbres mapuche, en las relaciones intergeneracionales.

Precisamente, esta comunicación o educación dentro del grupo, se vincula con el último concepto que se definirá para el presente trabajo de investigación. La categoría

¹⁷ Afirmando acertadamente que “les diverses sciences humaines s’ingénient à isoler” (Boissellier, 2010, p. 5)

¹⁸ Aunque no implica la tenencia del mismo, como señala Egaña (2009), y como resulta evidente en muchos casos mapuche en la actualidad.

intraculturalidad, de acuerdo con las definiciones utilizadas desde el ámbito educativo, se entiende como:

“el proceso de recuperación, revitalización, fortalecimiento y desarrollo de una cultura por voluntad propia de sus componentes, mediante sus diversos elementos, rasgos y valores ancestrales” (Machaca et al., 2006, p. 36)

Cabe señalar, que este proceso de autoafirmación y recuperación de memoria colectiva, define los objetivos políticos y culturales de la comunidad, y en el ámbito individual facilita la identificación con el conjunto. Bourdieu (1994), afirma que precisamente las prácticas de los demás miembros confirman las del individuo dentro del grupo cuando los patrones no se alteran. Explicando, a su vez, que una de las funciones de los intercambios simbólicos, en fiestas o ceremonias, es la de colaborar con la experiencia subjetiva, reforzando el fundamento de las creencias colectivas.

En este mismo sentido, y como explica Aparicio (2012) para el contexto Latinoamericano, las iniciativas para la recuperación de la memoria indígena y el esfuerzo actual por dar voz a los Pueblos Originarios, la intraculturalidad es aquello que:

“permite el re-conocimiento de cada cultura y cada pueblo, aprendiendo de sí mismos, rescatando su propia lengua, costumbres y valores y conformando el paso previo que nos conducirá hacia la interculturalidad” (p. 7).

Es un elemento fundamental en el conocimiento de la propia identidad que aboga, desde las ideas de intercambio y respeto, por el desarrollo de una sociedad plural, donde la integración y la convivencia se vuelven factores reales.

Por otra parte, definir la cultura y su proyecto social, facilita el reconocimiento externo y las acciones que desde las administraciones estatales se encaminan a prácticas interculturales. Ejemplo de ello son muchas de las iniciativas educativas (Rehbein y Mancilla, 2011) que pretenden valorizar la estrecha relación mapuche con el medio (con la tierra), como una forma alternativa de vínculo con la naturaleza y los recursos naturales.

Algo que difiere en gran medida de la visión occidental y su forma de ordenar el espacio que habita¹⁹, y que por tanto puede suponer un enriquecimiento para los contenidos conceptuales, procedimentales, y mucho más actitudinales, que se proyecten desde la educación formal.

Para concluir con este capítulo, presentamos una síntesis de los conceptos definidos en los párrafos anteriores, con el fin de facilitar la identificación de categorías en la contextualización del objeto de estudio, el trabajo de campo y la discusión de resultados.

CONCEPTOS	DEFINICIÓN
Comunidad	Grupo social cuya organización sociopolítica permite generar un proyecto social, que involucra mecanismos de autodefinición, revitalización cultural y adscripción a un espacio geográfico y simbólico.
<i>Communitas</i>	“Ámbito de la vida en común”, que consiste en “otorgar el debido reconocimiento a un vínculo humano esencial y genérico, sin el que no podría existir ninguna sociedad” (Turner, 1988, p.104)
Agregación social	Acción de reunión de los miembros de un grupo social, motivada por un comportamiento gregario y festivo, a través del cual se consiguen reforzar factores de cohesión internos (religiosos, sociales, económicos o políticos).
Territorialidad	Hecho social de adscripción y pertenencia a un espacio físico, comprendido culturalmente por el grupo social que lo entiende como suyo, y delimitado por las marcas, o lugares simbólicos, que el paisaje natural y antropogénico incluya.
Intraculturalidad	Proceso interno de recuperación, revitalización y fortalecimiento de los elementos que definen la identidad cultural de un grupo social.

Cuadro 1. Síntesis de conceptos

¹⁹ En este sentido, Aparicio (2012) defiende el paradigma educativo ecológico como el modelo intercultural latinoamericano más adecuado, pues incluye en sus premisas la educación, no sólo desde el punto de vista interno del grupo social con el cual convive el individuo, sino también con el medio ambiente en el que se produce su intercambio vital.

En esta misma línea se encaminan las reivindicaciones educativas de los movimientos sociales indígenas latinoamericanos.

SEGUNDA PARTE

“De esto sin duda viene que los chilenos que han militado contra los indios sin haberlos tratado en tiempo de paz, les han cobrado un odio invencible, y los tienen por traicioneros, bárbaros y crueles, sin reflexionar que el indio en tiempos de guerra, representa lo que nosotros somos cuando las pasiones, el egoísmo y la malicia se nos atraviesan”.

(Ignacio Domeyko, *Araucania y sus habitantes*, 1845)

4. Cultura Mapuche.

4.1. Contextualización histórico-espacial.

Antes de contextualizar el caso estudiado en el trabajo de campo, se expondrá un resumen del desarrollo histórico del pueblo Mapuche, pues éste explica la disposición de los pueblos y comunidades en la actualidad. Así como las tensas relaciones entre mapuche y Estado, y el interés por la recuperación de sus tradiciones y lengua, como estrategia de fortalecimiento identitario.

Geográficamente, y como ya se ha mencionado antes, la cultura mapuche llegó a dejar sus improntas en buena parte de lo que se denomina Cono Sur, especialmente en época colonial (s XVI). Sin embargo, sus orígenes parecen remontarse a grupos de cazadores-recolectores que desde las tierras chilenas se habrían desplazado hacia el este²⁰. (Ver anexo I).

Como sostiene González (2001), el *mapu*, era el lugar comprendido entre el Pacífico y el Atlántico, conocido como la Araucanía, Norpatagonia y Pampas. Un espacio, con diversos espacios ecológicos, que ofrecían distintos recursos de subsistencia y condiciones de vida. Sin embargo, debemos precisar que la mayor concentración de mapuche se encontró siempre en zonas del actual Chile. En Argentina, se hallan restos arqueológicos más dispersos (Hernández, 2003), que suponen que el territorio estuvo recorrido en mayor medida por bandas de cazadores nómadas de entre 50 y 100 integrantes.

Con anterioridad al período colonial (Bengoa, 2000), algunos vestigios apuntan a que en tierras chilenas ya existía la cultura mapuche como tal (500-600 a.C.), alcanzándose una población cercana al millón de habitantes en los tiempos de arribo europeo.

La población estaría compuesta por diferentes grupos étnicos que habrían sufrido una araucanización²¹ (Nardi, 1990; Molina y Correa, 1996; Bravo, 2001; Hernández, 2003)

²⁰ A pesar del debate de mediados del pasado siglo XX, cuando se creía que sus orígenes eran principalmente amazónico-guaranícos, por el trabajo de autores como Lachtman (1924, 1926) o Encina (1953)

²¹ La designación de Arauco o araucano, vendría, para algunos investigadores, del nombre de la zona de Arauco (al sur de Concepción), donde existía un río llamado Rauco (agua arcillosa). La zona era la más

organizados en *Lof*, es decir, una asociación social, territorial y parental, que podemos entender como clanes familiares o linajes, organizados socialmente entorno al reconocimiento de un *lonko*²² y un antepasado común. Los rasgos de estos grupos étnicos se definían principalmente por las zonas geográficas ocupadas. Así, se distinguen los grupos *Picunche*, *Lelfunche*, *Pewenche*, *Lafkenche*, *Nagche*, *Wenteche*, *Puelche* y *Williche*²³. (Ver anexo I)

Las estrategias de subsistencia pre-coloniales parecen corresponderse con las de la caza, pesca y recolección, y con un estado protoagrario avanzado, que habrían favorecido la existencia de una población numerosa y en saludables condiciones de desarrollo, de acuerdo con los detalles contenidos en las crónicas. Sin embargo, el desarrollo de la ocupación del territorio y sus cambios de estrategia habitacional, se traducirían en su especialización ganadera, que luego sería arriera y comercial, en un contexto bélico que provocaba desplazamientos de población, pérdida de territorios, e internamente, suscitaba conflictos por la escasez de tierras para cultivos y para pastos.

A la llegada de los españoles, la población mapuche ya había tenido que resistir, y adecuarse, a la presencia incaica que llegaba desde el norte (Boccará, 1998; Bengoa, 2000), e influía culturalmente en su desarrollo.

Según las crónicas europeas, la presencia mapuche era evidente a partir del río Maule y hacia el sur, en donde se concentraba con mayor densidad. Aunque tras las conquistas españolas, el río Bío Bío será el que se constituya como verdadera frontera política y étnico-cultural.

densamente poblada y los raucos, mapuche de esa zona, habrían dado origen a la extensión del nombre Arauco a todos los mapuche por parte de los españoles, como habitantes de la Araucanía. (según Gunckel, 1966, en Bengoa, 2000, p. 25). Por otra parte, el proceso pacífico de araucanización se referiría a la extensión de la ocupación territorial y de rasgos culturales araucanos, motivada por las intervenciones foráneas y los consecuentes desplazamientos de población indígena.

²² Jefe de una parcialidad mapuche (de una o varias familias de un lof). Figura que podríamos definir como *cacique* por sus funciones de representación y negociación, pero que no tiene que coincidir necesariamente con la figura del *Ülmen* (autoridad manifestada en su riqueza de bienes y poder espiritual, ni con *Ñgidol Lonko*, o jefe de varios lof. (según Morales, 2002, en Hernández, 2003, p. 29).

²³ *Lelfunche*: faldas orientales de la Cordillera de la Costa Nawelfutra; *Pewenche*: valles andinos; *Lafkenche*: costa, litoral; *Nagche*: valle central; *Wenteche*: desde el sur del río Cautín hasta el río Tolten; *Puelche*: valles andinos orientales; *Williche*: tierras del sur. (Según Morales 2002, en Hernández, 2003, p. 80).

Desde mitad del siglo XVI, con las incursiones de Pedro de Valdivia²⁴, el levantamiento y victoria de Lautaro²⁵, darían paso a un largo período de enfrentamientos y batallas (Boccaro, 1998; Bengoa, 2000; Cortés, 2001; Hernández, 2003;), con destrucción de puestos y ciudades, que llegarían al año 1601 con el establecimiento del río Bío Bío como la frontera efectiva entre los españoles y los araucanos. En 1641, con los acuerdos del Parlamento²⁶ de Quilín, se establecería jurídicamente como tal, aunque las correrías de mapuche y españoles (*malones* y *malocas*), afirmaran la permeabilidad de la misma, y el escaso cumplimiento de los acuerdos.

Sin embargo, la adopción del sistema de parlamentos y los variados acuerdos firmados, dejan constancia de que la organización sociopolítica mapuche era importante y reconocida como nación por la Corona española.

De hecho, esta actividad diplomática de negociación fronteriza redefinió las instituciones políticas mapuche, dando lugar a la existencia de Junta de Indios, Parlas, y los ya citados Parlamentos.

Este tipo de cambios internos, también conllevaría la variación de su estructura social, que habría pasado de una estructuración puramente familiar y clánica, sin muestras definidas de estratificación social, a una sociedad más ganadera que comenzaba a desarrollar relaciones de subordinación. A finales del siglo XVIII, se constata la práctica de reparto de excedentes²⁷, y aunque no existe propiedad privada en cuanto a territorio, si lo eran las reses (para intercambio de bienes y mujeres). Aunque aún no parece que existiera distinción de trabajos en relación con diferentes status sociales.

²⁴ Sobre decir que una de las fuentes etnohistóricas más importantes a este respecto es el poema épico *La Araucana* (1569), de Alonso de Ercilla y Zúñiga.

²⁵ Toki Lautaro, o jefe militar mapuche en los enfrentamientos bélicos contra los conquistadores españoles, y personaje destacado en la historia de Chile, junto a Caupolicán. De remarcada importancia en la zona que fue objeto del presente estudio como se verá en su contextualización.

²⁶ Resulta pertinente para nuestro estudio, comentar que los parlamentos (*koyang*) eran grandes encuentros entre españoles y *lonkos* mapuche, que a través de grandes eventos de comensalidad, intercambiaban regalos y firmaban tratados de paz. Fue una institución mapuche impuesta a los españoles y presente hasta 1803. (Contreras, 2007).

²⁷ Los lonkos adquirirían cada vez más importancia en el ejercicio de representación frente al español. A su vez, la elección de toki o jefe de alianzas militares, pasó de ser por elección al cumplir unos determinados méritos, a un cargo hereditario. Para el siglo XIX todos los lonkos eran de familias de loncos. (Bengoa, 2000)

Por otra parte, la importancia de la organización política mapuche serviría también para las independencias de las repúblicas argentina y chilena, que no dudarían en utilizar su capacidad bélica en el enfrentamiento con el poder de la metrópolis, durante los procesos de independencia de la primera mitad del siglo XIX. Aunque las políticas adoptadas a continuación por ambos Estados, fueran completamente en contra de sus intereses.

En 1815, Argentina institucionalizaba la exclusión de lo “indio” con planes, campañas y legislación dictada por el gobierno criollo (González, 2001).

Hacia mitad del siglo XIX se inició en Chile un proceso cuyos orígenes se relacionaban con la necesidad de ocupar tierras agrícolas por parte de los colonos chilenos, y que consistió en las sucesivas ocupaciones de las tierras mapuche. Aunque dicha usurpación no significó el control del territorio (Hernández, 2003).

En 1862 se produciría la incorporación de la Araucanía al Estado, a la vez que se hacía efectiva la “pacificación” de los territorios mapuche a cargo de Cornelio Saavedra, que se encargaría de combatir y establecer fuertes en Purén, Cautín y Angol (Cortés, 2001).

En 1866 se dictó una ley cuyo objetivo era entregar tierras a los mapuche en las zonas fronterizas. El proceso de radicación se realizaba a través de los siguientes pasos (Hidalgo et al., 1996, p. 120):

(a) medida hecha por técnicos agrimensores, que hacían un plano de del territorio ocupado por una comunidad indígena; (b) el empadronamiento de todos los miembros de la comunidad dueña de la tierra, incluso de los recién nacidos, con sus nombres y apellidos, comenzando por el cacique y mencionando los lazos de parentesco que los unía con él, y (c) la concesión de una Merced de Tierras, esto es, un título gratuito otorgado por el Estado a todos los miembros de la comunidad empadronada.

Entre 1881 y 1883, se produciría la *Pacificación de la Araucanía* efectivamente, con la victoria chilena y el desarme de los mapuche, que le daría al nuevo Estado el control de unos 5 millones de hectáreas de tierras mapuche.

En 1883, la ley de propiedad indígena, continuaría la radicación de la población tras la expropiación de sus tierras antes mencionada. Determinando que, entre 1884 y 1927, se produjera el proceso de reducción de la población mapuche oficialmente (Saavedra, 2002), a través de concesiones que se registraban, y se sumaba a las concesiones de tierras indígenas hechas antes por la Corona Española.

Como señalan los estudios históricos al respecto, la mayoría de las actuales comunidades fueron impuestas por el Estado de Chile que, como hemos dicho, “radicó” a un conjunto de mapuche en predios concedidos como “Merced de Tierras”²⁸. Dejando como resultado la reducción de cerca de 100 mil mapuche en unas 3.300 “reducciones” como ciudadanos chilenos.

Son, por tanto, una construcción no mapuche que con el tiempo se han convertido en un espacio territorial propio, como espacio comunal de los miembros de la reducción.

En 1927, se puso en marcha la iniciativa legal estatal para la separación de las comunidades indígenas, en favor de la “civilización” de la Araucanía. Sin embargo, la idea de redistribuir las tierras entre los comuneros no logró hacerse efectiva, llegándose finalmente al fin de las comunidades mapuche y el inicio de la propiedad privada de la tierra entre los mapuche. Dando lugar a problemas de deficiente titulación legal, usurpación, sobreabundancia de minifundio, erosión de suelos, expropiaciones de grandes territorios como los producidos en el Alto Bío Bío para la construcción de la Represa de Ralco.

A su vez, la importancia de estos hechos es claramente observable en los conflictos por las “tierras usurpadas”, y en el esfuerzo de las organizaciones propias por aumentar su territorio a partir de la “territorialidad comunal”.

En la actualidad, las llamadas “comunidades mapuche”²⁹ se constituyen por agrupaciones de personas mapuche, en espacios delimitados por la historia política y de

²⁸ También existieron “tierras sin título”

²⁹ Hemos de tener en cuenta que la sociedad mapuche de hoy se ha movilizado y ya no vive en su totalidad en ámbitos rurales. Según Curaqueo (en Bárcenas, 1990), existen comuneros (que viven en las reducciones); ex comuneros (que viven en las reducciones donde ya se ha dividido la propiedad en tierras privadas individuales); trabajadores agrícolas (quienes han perdido sus tierras y viven como peones o inquilinos en diferentes lugares); urbanos (quienes se desplazaron como producto de la migración del campo a la ciudad).

usurpación territorial española y chilena. Una historia de conflictos que desde los años noventa del siglo XX ha supuesto una mayor degradación de sus formas de vida, y aún más de su comunicación con el Estado.

Producto de las Dictaduras Militares de las décadas de 1970 y 1980, con lo que todo ello conllevó³⁰, el pueblo mapuche vio reducidos aún más sus derechos y posibilidades de cambios sustanciales en la recuperación de tierras. Sumado a ello, manifestarse como mapuche significaba, como apunta Hernández (2003), “manifestarse de forma antagónica a la cultura oficial y sufrir costos de tal desafío”.

Pasados los años de régimen dictatorial, la democratización de los Estados, tampoco traería consigo la comunicación de una sociedad plural con los Estados. Si bien en un comienzo las intenciones de reconocer la existencia de los pueblos indígenas fueron importantes, y las movilizaciones de los pueblos indígenas tomaron forma y ganaron fuerza, los enfrentamientos reales e ideológicos construyeron un muro difícil de superar.

La principal causa viene de la mano de las demandas mapuche sobre autodeterminación, autonomía y autogobierno. Un proceso abierto, que comenzó a finales de la década de los 80 y principio de los 90, cuando las organizaciones en defensa de los derechos indígenas comenzaron a tomar forma.

Será precisamente durante estas dos décadas cuando se comience a legislar, tanto en Argentina como en Chile, normas que aboguen por el reconocimiento de los pueblos indígenas, y que den paso a la constitución de entidades estatales que gestionen dicho esfuerzo, como el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INADI) creado en 1985 en Argentina, o la Comisión Especial de Pueblos Indígenas (CEPI) creado en 1989 en Chile.

Sin embargo, dichas acciones, no demostrarían eficacia en la búsqueda de soluciones a los problemas indígenas, ni a un verdadero diálogo social. En el caso chileno, la Ley n° 19.253, sancionada el 5 de octubre de 1993, vigente en la actualidad, “elude el

³⁰ Prohibición de reuniones que limitaban la celebración de sus rituales comunitarios, usurpación y privatización de recursos a través de las numerosas políticas neoliberales implantadas en Chile, persecución política de disidentes indígenas, encarcelamiento y asesinato de personas mapuche (y no mapuche), aplicación de políticas culturales que eliminaban el componente mapuche en el sistema educativo (lengua, costumbres), y seguían penalizando sus prácticas rituales. Entre otros aspectos.

reconocimiento de los pueblos indígenas y sus territorios, inhibiendo el acceso a sus recursos naturales, y obviando el tema de la autodeterminación, autonomía y autogobierno”, como señalan Hernández (2003, p.213), así como el informe elaborado por el Instituto de Estudios Indígenas (2003), en relación a las limitaciones que sufrió el proyecto de ley en el Congreso Nacional.

Con esta ley surgiría CONADI, Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, dependiente del Ministerio de Planificación, que actuará principalmente en la gestión de reclamaciones territoriales, aunque no siempre con éxito, y por tanto, adquiriendo desprestigio entre las comunidades indígenas.

En este sentido fue especialmente negativa la intervención, usurpación y movilización de comunidades pehuenches del Alto Bío Bío para la construcción de la central hidroeléctrica de Ralco por la compañía ENDESA entre 1996 y 1997, que la CONADI no supo frenar.

Este tipo de desencuentros, y falta de entendimiento entre dos partes diametralmente opuestas, tanto en intereses ambientales como económicos, impide el desarrollo de la normativa que intenta la integración de una sociedad plural. Ocasionando, a su vez, acciones violentas, tipificadas por el mundo institucional y militarizado del Estado, como vandálicas, e incluso, terroristas.

Una lectura que se entiende a través de la visión política-militarizada que la estructura institucional chilena desprende. De acuerdo con las observaciones realizadas en las principales poblaciones y ciudades de las regiones IV a X, este hecho se materializa en un incalculable número de efectivos policiales y militares patrullando por las calles, y el cuidado de la ciudadanía al hablar sobre estos temas abiertamente, quienes muchas veces justifican su presencia para “el control de la delincuencia”, y en el caso de las zonas con mayor densidad de población mapuche, “para atacar las acciones terroristas de estos grupos” y “proteger los intereses de las madereras”, según la mayoría de los informantes.

Por otra parte, la radicalización del discurso mapuche, se vio acompañada en el ámbito internacional por avances en la legislación relativa a los pueblos indígenas, y condujo al desarrollo de organizaciones mapuche a un lado y a otro de la cordillera de Los

Andes. Extendiéndose la reivindicación y garantía de los Derechos Humanos a la aceptación de los derechos colectivos, y constituyéndose la idea del *Wallmapu*³¹, o país mapuche, como entidad territorial del pueblo-nación, con su necesario discurso de autonomía³².

Hoy, las reivindicaciones por sus tierras continúan, las denuncias contra la utilización de tierras protegidas por su valor cultural ancestral, incluso por parte del propio Ministerio de Obras Públicas,³³ y las protestas por causas judiciales abiertas contra miembros de comunidades mapuche (muchas veces con poca base evidencial) siguen siendo denunciadas como atropellos contra su cultura.

A su vez, la comunidad académica especializada en cuestiones mapuche, junto con periodistas y escritores, reflexionan en prensa y publicaciones recientes acerca de las preocupaciones que deben de tenerse en cuenta en la labor política, que en este momento se organiza durante la campaña preelectoral. Así Bengoa et al. (2013), explican que la búsqueda de espacios de entendimiento, a través del conocimiento del otro, podría facilitar la convivencia, el respeto y el reconocimiento al pueblo mapuche, por parte del gobierno, y más aún de la propia sociedad chilena, que prefiere reflejarse en otros horizontes, obviando la compleja realidad interna. Sin duda, el camino de desarrollo y progreso que publicita el marketing político, si realmente quiere ser inclusivo, no es simple, ni rápido, pero sí necesario.

³¹ También llamado *Meli Wixan Mapu*, o Tierra de los cuatro lugares, en relación con la ordenación cardinal de la tierra y el cosmos.

³² Como explica Pairican (en Bengoa et al. 2013), los cambios ambientales provocados por las intervenciones agrícolas y fluviales de los 80, incitarían a la movilización de los jóvenes mapuche de los años 90, que junto al Consejo de Todas las Tierras, iniciarían una “siembra ideológica en el pueblo mapuche, que dio los sustentos para fortalecer la noción de autodeterminación. Con ello creó una nueva forma de hacer política al interior del pueblo mapuche, propiciando una subjetividad en sus miembros, y para ello implementó distintas construcciones simbólicas para fortalecer la identidad indígena. Paralelamente al Consejo, las Identidades Territoriales de la Octava Región también comenzaron su propia transición. Y a fines de 1989 iniciaron recuperaciones de tierras en Lumaco y otras zonas. La consecuencia de todo ello fue entrar en los 90 en las cárceles de la región” (p.24)

³³ Mientras se realizaba el trabajo de campo pudo conocerse la disputa pública que surgió en torno a la excavación de un cementerio ancestral mapuche por el propio Ministerio de Obras Públicas a través de la empresa contratada para la construcción de la pista de aterrizaje del nuevo aeropuerto de La Araucanía (Temuco). También fue inquietante la comprobación de que grandísimas extensiones de zonas de bosque nativo, en territorio mapuche y no mapuche, son devastadas por madereras, sin objeciones de la CONAF (Corporación Nacional Forestal), para la explotación intensiva y descontrolada de madera de crecimiento rápido (pino y eucalipto), como es el caso de casi el 100% de la provincia de Arauco, en donde se sitúa el Valle de Elicura.

4.2. Orientaciones sobre la religiosidad y cosmovisión mapuche.

La cosmovisión mapuche es una realidad compleja que requeriría un profundo análisis antropológico. En este caso se expondrán sólo unos breves apuntes, que nos permitirán abordar la religiosidad mapuche y algunos de los principios que se relacionan directamente con la celebración que nos ocupa en el presente trabajo.

Para comenzar, debemos conocer que esta faceta cultural del pueblo mapuche, al igual que el resto de los elementos que constituyen su identidad, también ha sufrido variaciones a lo largo del tiempo y no presenta unanimidad en sus interpretaciones.

Sincretismos

Rituales, o interpretaciones de sus significados, han vivido cambios a lo largo de los siglos. Como se puede apreciar en una comparación de los testimonios que las fuentes de los primeros siglos de contacto con el mundo hispánico han recogido y las actuales. Algunos de sus acciones rituales se reproducen de forma alternativa, o con un significado modificado por elementos sincréticos, muchos de los cuales son producto de las campañas evangelizadoras sistemáticas que se aplicaron por la Iglesia Católica en esta población, otros, parecen mostrar relación con algunas prácticas andinas del norte, que probablemente habrían surgido de sus contactos con el mundo inca.

Sobre estas influencias, Foerster (1993) señala que la dimensión religiosa de los mapuche fue una preocupación constante de las autoridades civiles y religiosas desde el principio de la conquista europea, dado que su conocimiento le permitiría elaborar un diagnóstico previo, en su labor para la conversión religiosa del pueblo indígena, y así queda reflejado en las crónicas y relatos desde el siglo XVI.

La primera obra dedicada a dar testimonio de los pueblos indígenas del actual Chile, fue la llamada *Crónica y relación copiosa y verdadera de los Reynos de Chile*, hecha por el cronista Gerónimo de Bibar en 1558. En la misma, entre otras muchas referencias teñidas de la visión hispana del siglo XVI, explica que muchas de sus expresiones religiosas se realizaban a través de fiestas, donde se juntaban a beber, con gran cantidad de vino,

“ayuntando[se] para aquella fiesta”, y tañendo un tambor con un palo. Teniendo en la cabeza “un paño revuelto”, mientras “todos asidos de las manos cantan y bailan”³⁴.

No será, sin embargo, hasta el siglo XVII cuando la presencia religiosa europea comience a asentarse en las tierras del sur chileno. Teniendo como principales interesados de la evangelización a la Compañía de Jesús, a la que con posterioridad se irían sumando nuevas congregaciones³⁵.

Estos contactos y búsqueda de educación religiosa derivarán en cambios significativos en la religiosidad mapuche. Sincretismos, préstamos, o simplemente cambio de nombres de rituales o divinidades, que sin perder la significación propia, se amoldaron a la nueva realidad³⁶.

Elocuente es en este sentido la adopción de la cruz, probablemente con el sentido de *rewē*, con que comenta Domeyko en 1845 (1992), afirmando en su estudio sobre la Araucanía que:

“No se debe tampoco creer que el indio conserva hasta ahora la misma tenacidad y el mismo apego a sus creencias, con exclusión de toda nueva luz y nueva verdad, que mostró a los primeros enemigos de su independencia. Es de notar que, con excepción de unos pocos casos que se citan, nunca ha tratado el indio al sacerdote cristiano con orgullo, terquedad y crueles sentimientos con que miraba a sus conquistadores [...] Ellos [los misioneros] han introducido en el idioma araucano la santa palabra de Dios³⁷ y otras palabras compuestas que expresan los atributos del Ser Supremo. Por todas partes se encuentran en la época actual indios viejos, unos con nombres cristianos, otros que han sido bautizados en su infancia, o

³⁴ Como vemos, una vez más, la costumbre de celebrar en reunión los grandes eventos políticos y económicos, mantiene los mismos patrones seguidos en las celebraciones religiosas: reunión de los miembros de la comunidad, comensalidad, reproducción de cantos, bailes y acciones religiosas.

³⁵ En relación con este “labor evangelizadora” es destacable el sentimiento de empresa civilizadora, y de total desconocimiento de la cultura mapuche que recoge el testimonio de Fray Melchor Martínez del año 1806, (publicado en 1944), donde se describen además las sucesivas intervenciones de las distintas congregaciones religiosas en tierras araucanas.

³⁶ A los que hoy podríamos sumar un fuerte influjo evangélico que probablemente también dejará su huella en la vida ritual local.

³⁷ Ver anexo II

descendientes de padres o abuelos bautizados; y aunque estos mismos indios, muchas veces fuera del nombre ni se acuerdan de cosa alguna de la religión cristiana, todos sin excepción respetan la cruz, y le tributan mucha consideración, sin saber lo que significa. En sus cementerios plantan cruces en las tumbas de sus caciques; en los parlamentos o tratados que se hacen con ellos, exigen también que se les plante la cruz en memoria de lo sucedido, y mientras la ven, guardan fidelidad y respeto” (pág. 82).

Siguiendo a Lupo (1996), podríamos afirmar que toda religión es producto de un sincretismo, y que para estos casos, podríamos hablar de una fusión incompleta de creencias, donde fiestas católicas se superpusieron a algunas originarias, aunque no en su intencionalidad y espiritualidad. Por otra parte, los rituales siguen reflejando una cosmovisión con elementos mágicos y en cierta medida animista, que escapan de las intenciones católicas.

En este sentido, la recuperación del *We Tripantu* es la recreación de una costumbre mapuche, coincidente con la celebración católica de San Juan, o solapada por la misma. Una coincidencia en la que para algunos autores estaría su origen, mientras que para otros se trataría de la estrategia aplicada por la religión católica para sustituir lo que ya era una tradición mapuche. Aspectos que ampliaremos en el epígrafe destinado a las interpretaciones de esta celebración.

Otro ejemplo de esta realidad es la existencia de las divinidades Kusé y Fichá³⁸, y Neguechen en las creencias mapuche actuales. Los primeros, la madre y el padre eterno³⁹, son espíritus fundadores que surgen en un tiempo remoto, cuyo despertar habría formado la tierra. El segundo, para algunos autores corresponde a la idea de un solo Dios creador de todo el universo cristiano que habría sustituido a los anteriores. Mientras que para otros se trataría de una incorporación, como otro ser divino creador de todo.

³⁸ Para Curaqueo (en Bárcenas, 1990) son un solo ser y se dice que vive en algún lugar del sur de Chile.

³⁹ Que junto con Ülcha y Weche, constituyen los cuatro padres fundadores (Llituche) vinculados a los cuatro puntos cardinales. Una anciana, un anciano, una joven y un joven en cuyo encuentro fue posible la existencia del ser mapuche. Ver representaciones en figuras como chemamull en anexo II y III.

En los años 50, Faron, reflejaba en sus trabajos etnográficos las siguientes ideas a este respecto:

“Digamos que *ñenechen* es un Ser Supremo para la mayoría de los mapuche. Esto en general es verdad, haya o no sido concebido *ñenechen* igual o diferente al Dios cristiano. Ñenechen es denominado el dios de los mapuche, lo que no debe tomarse a la ligera. Los mapuche dicen francamente que los blancos tienen su Dios y los mapuche el suyo. [...] Hay ocasiones en que cualquier deidad puede ser descrita como un *a ñenechen*, y la expresión *wesa* (el mal) *ñenechen* también es empleada, todo lo cual hace dudar sobre la profundidad de la penetración de las ideas cristianas” (Faron, 1997, p. 50-51).

De acuerdo con estas distinciones, se trataría más de la búsqueda de una traducción del nombre del Dios cristiano al mapudungun, que de una divinidad como tal⁴⁰. Pero este término se utiliza para designar a un fuerte espíritu positivo que forma parte de sus propias creencias, como símbolo del bienestar espiritual y dueño de la creación, entendido por muchos mapuche como Ser Supremo.

Todo ello, refleja la complejidad existente en el análisis de las expresiones religiosas y rituales, si la perspectiva aplicada es la de la búsqueda de sincretismo o influencias foráneas. En este sentido, creemos que no se debe hacer hincapié en la “pureza” o no de las creencias. Si bien es necesario realizar un análisis de los orígenes de ciertos comportamientos, no podemos olvidar que las tradiciones y creencias ya son definidas como mapuche, y así deben de ser entendidas desde un punto de vista externo, como es nuestro caso.

Naturaleza animada

Por otra parte, la religiosidad mapuche se nutre con la existencia de fuerzas sobrenaturales o naturales relacionadas con el ecosistema circundante, que tienen la misma importancia para el entendimiento del su cosmos que lo que acabamos de tratar.

⁴⁰ Un acomodo cultural que habría comenzado con los jesuitas, según Curaqueo (en Bárcenas, 1992).

De forma similar a lo que ocurre en las manifestaciones culturales de otros pueblos originarios, lo que Tylor (1981) denominara como animismo, con los matices que se deben aplicar a una definición del siglo XIX, es reconocible en las concepciones espirituales que la religiosidad mapuche trasmite⁴¹.

Asimismo, nutre su conjunto de creencias con la existencia de seres que, si bien son sobrenaturales, tienen naturaleza animal y no características humanas. Así existen por ejemplo, espíritus protectores de lagos, ríos o arroyos que responden a formas animales (toro, cerdo, etc.).

Estas fuerzas espirituales de características, humanas o animales, se designan como *ngen* (ser o dueño)⁴² y se vinculan directamente con los lugares simbólicos del espacio mapuche.

A su vez, para referirse al poder mental o espiritual de un elemento material o inmaterial, se utiliza el concepto de *newen*, que puede referirse a una realidad individual o colectiva, humana o de la naturaleza⁴³.

Pero si existe una representación de la naturaleza en su totalidad, esa es la *Ñuke mapu* (Madre Tierra), la tierra como madre que da vida, como fuente de energía y fuerza del pueblo mapuche⁴⁴. Universalidad donde se ordena su cosmos.

Un cosmos que se ordena de acuerdo a los cuatro puntos cardinales y que según los variados relatos mapuche también tiene su simbología. Según los trabajos de Grebe (en Bárcenas, 1992), la cosmovisión mapuche es dualista y dialéctica, reconocen en el espacio físico u horizontal y en sus espíritus, elementos buenos y malos⁴⁵. Sin embargo, existen

⁴¹ Sostiene Tylor que asigna "a sus divinidades forma humana, pasiones humanas, naturaleza humana. (...) estas poderosas divinidades están modeladas según las almas humanas; (...) su sentimiento y su simpatía, su carácter y sus hábitos, su voluntad y sus acciones, incluso su materia y su forma, relevan, a través de sus adaptaciones, de sus exageraciones y de sus distorsiones, características forjadas según las del espíritu humano" (Tylor, 1981, p. 308).

⁴² Fuerzas espirituales que protegen diversos aspectos de la naturaleza: aguas, montaña, plantas medicinales (según *Diccionario Mapuche Mapudungun*, 2006, p. 150).

⁴³ Entendiéndose como la energía, la fuerza del elemento en cuestión.

⁴⁴ Muy semejante a la idea de la Pachamama quechua.

⁴⁵ También advierte la existencia de cuatro zonas en el espacio cósmico vertical, que se ordenan de forma ascendente: *Wenumapu*, constituida por cuatro plataformas sobrenaturales del bien; *Ankawenu*, una

puntos de graduación entre lo positivo y lo negativo, o bueno y malo, como lo define la autora.

En este sentido el siguiente cuadro ilustra la relación que se ejerce entre características geográficas y climatológicas⁴⁶, y creencias:

<i>Puntos cardinales</i>	<i>Elementos empírico-rationales</i>	<i>Elementos mágico-religiosos</i>
ESTE (<i>puel mapu</i>)	Buen viento, buen aire o brisa, buen tiempo, buen día, buen trabajo, buena cosecha, abundancia, salud	Dioses, espíritus benéficos, antepasados, rogativa a los dioses, ayuda divina, buena suerte. Muy bueno
SUR (<i>willi mapu</i>)	Bonanza: sol, buen viento, buen aire o brisa, buen día, buen trabajo, buena cosecha, salud	Buena suerte. Bueno
NORTE (<i>piku mapu</i>)	Viento norte, mal tiempo, lluvia, agua, trueno, temporal, heladas, rocío, enfermedad, muerte	Mala suerte. Malo/regular
OESTE (<i>lafkén o nau mapu</i>)	Oscuridad, viento malo, temporal, maremoto, lluvia mala, nieve, heladas, ruina del cultivo, enfermedad grave, muerte	<i>Wekufe</i> (espíritu del mal), mala suerte. Muy malo

Cuadro 2: Puntos cardinales y simbología. (Fuente: Cuadros 1 y 2 de Grebe, en Bárcenas, 1992, p. 225)

Esta identificación, explica también que el Este sea el lugar de mayor importancia y al que se dirijan las oraciones rituales, se orienten las puertas de las *rukas* (Molina, 2001), o se espere el comienzo del *We Tripantu* (salida del sol).

Es fundamental también para comprender porque el sentido de los giros alrededor del *rewe* o las ruedas en las acciones rituales, de danza o domesticas (como el reparto de comida, *chicha* o *muday*⁴⁷), también sigue la dirección este-norte-oeste-sur-este, que en los movimientos se entiende de derecha a izquierda.

El este también es importante en el ritual funerario donde, después de cuatro días⁴⁸ de vigilia junto al difunto, el entierro se hacía tradicionalmente siempre con la cabeza

plataforma sobrenatural negativa; *Mapu*, una plataforma donde conviven el bien y el mal; y *Minchemapu*, o plataforma sobrenatural y subterránea negativa.

⁴⁶ También históricas, como la llegada incaica o española.

⁴⁷ Bebidas elaboradas con harina de trigo o maíz y agua fermentada.

⁴⁸ De acuerdo con la concepción del tiempo y espacio mapuche, la búsqueda del equilibrio se concreta en el número dos, pero alcanza la perfección en el cuatro. Por ello la mayoría de las expresiones rituales o espirituales conllevan la existencia de cuatro etapas, cuatro integrantes, o cuatro acciones a realizar para concluiras.

orientada hacia el mar. Contrariamente al descanso del mapuche vivo que orienta su cabeza al este cuando descansa, por ser el punto principal de energía en su cosmovisión, como ya hemos explicado.

Esto se relaciona con el entendimiento de la muerte como un proceso de abandono de la realidad para integrarse en el espacio de lo antiguo, constituye un momento de pérdida de identidad individual para pasar a ser parte del todo.

El tiempo

En este mismo sentido, el tiempo también es cíclico en la cosmovisión mapuche, ocurriendo muchas veces de forma irregular (Marín, 1997), entre períodos de diferente duración. Una razón que explica el entendimiento del *We Tripantu* como el inicio de un nuevo ciclo, o la explicación del transcurso del tiempo (pasado, presente y futuro), como el transcurso de cuatro ciclos⁴⁹: *Kuifi mapu* (mundo antiguo), *Mapuche Wefun* (construcción del mundo mapuche), *Faci mogen* (esta vida), y *Kupan mogen* (vida que viene).

El primero, mundo antiguo, es previo a la lucha de *Tren-Tren* y *Kay-Kay*. Algunos relatan que sólo estaban los *Tren-Tren*⁵⁰ que dividían el territorio, hasta el despertar de varios espíritus, probablemente refiriéndose a los cuatro padres fundadores del ser mapuche.

Otros análisis de este tiempo antiguo (Marín, 1997), diferencian entre el evento primordial (mito de creación) donde el Ser Supremo *Ngenechen* crea el cosmos y al hombre; un segundo evento de reactualización (o destrucción y renacimiento) del mundo y del hombre, con el episodio del diluvio, continuado por la presencia de los ancestros de los hombres actuales mapuche.

Del segundo período, el de construcción del mundo mapuche, se dice que se constituye el mundo tal y como lo vemos ahora. Es en este momento en el que aparece “el linaje de las familias mayores, se pueblan diversos territorios, y se organiza la estructura social de acuerdo a los espacios que cada familia va a habitar”.

⁴⁹ Según datos recogidos en el Museo Mapuche de Cañete, elaborados por un consejo de estudiosos y sabios mapuche.

⁵⁰ Cerros, sierras o cordilleras.

Este tiempo es importante, pues ordena el espacio. Dispone los ritos relacionados con los lugares simbólicos y diferencia los espacios geográficos ocupados según sus características naturales y culturales: *lafkenche* con el mar, *pewenche* con la cordillera, entre otros.

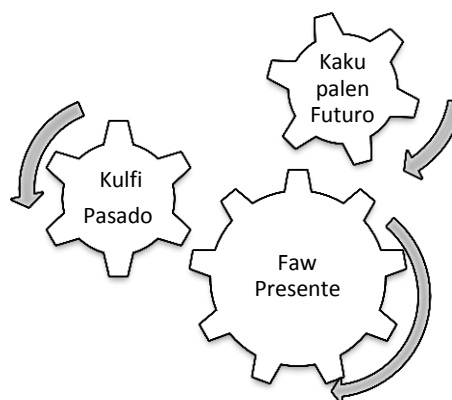
Además, aseguran, que es en esta etapa cuando se desarrollan todas las expresiones culturales mapuche (música, cerámica, construcción habitacional, lengua), y los contactos y acuerdos con la presencia incaica.

El tercer ciclo es el que históricamente abarca desde la llegada de los conquistadores españoles hasta finales del siglo XX. Tiempo de sufrimiento, de despojos y de grandes cambios en su forma de vida, pero también de recomposición y organización del pueblo mapuche para el tiempo que vendrá.

Finalmente, el ciclo que se espera, el *Kupan mogen*, o la vida que se espera, promete la reconstitución del *Wallmapu* como “concepto y vida territorial”, cuando se traspasen los siguientes cuatro movimientos: políticos, de autonomía; culturales, de recreación de tradiciones en el mundo contemporáneo; prácticos, con el trabajo de los *kalku* con las energías de la naturaleza; y sagrado, con el reconocimiento del trabajo de la *machi*, *ngenpin*⁵¹ y todos los que trabajan con este tipo de conocimientos.

Por otra parte, el tiempo circular puede explicarse como el movimiento de pasado, presente y futuro, pero como un engranaje que se retroalimenta y hace que estos tres momentos influyan entre sí.

En el siguiente gráfico se reconocen estas ideas:



Esquema 1: Movimiento del tiempo. Fuente: elaboración propia.

⁵¹ **Kalku:** semejante a brujo, y relacionado con prácticas negativas; **Machi:** autoridad religiosa, consejera y sanadora; **Ngenpin:** asesor de la filosofía, espiritualidad, ciencia y sabiduría ancestral Mapuche, y quien proyecta y protege dichos conocimientos

Kulfi (pasado)	Está en nuestro frente, viene de diferentes direcciones como infinitas imágenes que están a nuestro alcance. Se mira desde el linaje familiar pero también desde el linaje GEN, espíritus tutelares relacionados con ciertos poderes de la naturaleza que habitan el espacio físico del presente.
Kaku palen (futuro)	Está en nuestras espaldas y viene hacia nosotros, nos alcanza. Se vislumbra como una vuelta al ideario original. Es el momento de empezar otros tiempos.
Faw (presente)	Desde este se mira al pasado y al futuro.

Cuadro 3: Tiempo circular. (Fuente: elaboración propia, textos facilitados por el Museo Mapuche de Cañete).

El espacio

Como venimos sugiriendo desde el comienzo del presente trabajo de investigación, la concepción del espacio ocupado, su ordenación y significación, son elementos fundamentales en la realidad mapuche pasada y presente.

Ya hemos mencionado la importancia de la presencia de los elementos naturales, así como el reconocimiento de factores geográficos y climáticos (puntos cardinales, salida del sol, vientos, lluvias, entre otros) como puntos fundamentales del comportamiento cultural mapuche.

De la misma forma hemos sugerido la importancia de la delimitación de espacios concretos, la colocación de puntos geosimbólicos, y su ordenación para acciones concretas.

Así, sabemos que la construcción del espacio de habitación tradicional, la *ruka*, no es aleatorio (salvo en los casos que la pérdida de terrenos limiten las condiciones de su construcción).

Explica Molina (2001, p.388-389) que las *rukas* no se construían al azar,

“sino que se instalaban considerando su cosmovisión que ve en el espacio físico la representación de elementos simbólicos. Así el lugar de la salida del sol se asocia con lo positivo, mientras que el poniente se relaciona con lo negativo. De este modo, se instalaban generalmente teniendo sus entradas o puertas (*hulñinruka*) hacia el oriente (*puel*), que es donde residen las divinidades y por donde entra el sol en la mañana. [...] Un lugar privilegiado lo constituye el fogón (*kütral*). Éste constituye el núcleo donde el anciano trasvasija en cuentos (*epeu*), en *wütrham* (*relatos*) o en cantos (*ül*) la cultura a las nuevas generaciones.”

Por lo general la construcción de las mismas se realizaba en zonas de lomas o partes más altas de la comarca, pero cercanas a esteros o arroyos, llegando a medir algunas construcciones entre 12 y 15 metros de largo.

Su construcción con elementos propios de la naturaleza (de origen vegetal) presentan postes resistentes al agua, como la madera de canelo utilizada en el entramado superior, también amarras y sogas de juncos y enredaderas. Aunque, tal vez, lo más importante es que el proceso de edificación conlleva el trabajo comunitario, donde participan todos los allegados al *lof*. (Ver anexo II)

Generalmente, en los alrededores de estas construcciones se aprecia la colocación de los llamados *rewe*, a los que antes nos hemos referido. Éstos pueden presentarse de diferente forma e implicar significados espirituales más o menos trascendentes.

Así, el *rewe* más importante es el que es colocado frente a la *ruka* de la *machi*, en el que ella misma se consagra como tal durante un proceso que implica la celebración del *üthrüffppeuman*, o ceremonia de preconsagración, y la posterior plantación del *kemú-kemú*, tronco escalonado y tallado, que se acompaña de ramas de árboles medicinales, tales como

el canelo, el laurel, el maqui y el coligüe, así como la bandera insignia de machi (Alonqueo, 1979). La consagración de la machi se denomina *machin*.

En relación con este elemento simbólico del terreno, cabe desatacar que la renovación de dicho *rewe* o de las ramas que lo adornan se celebra con ocasión del año nuevo, o *We tripantu*. También es importante conocer que las rogativas y danzas se realizan durante esta celebración, suceden en el contexto espacial que se genera junto a estas marcas simbólicas, pues el *rewe* es un símbolo material cuyo significado es en sí mismo el de un espíritu (Cuminao y Moreno, 1998), y además lugar de tránsito hacia el mundo de los seres y fuerzas espirituales.

Finalmente, en cuanto a la significación de los espacios y su organización se trata, debemos referirnos a la existencia de los llamados campos espirituales o rituales, destinados a la celebración de otro ritual relevante para la vida cultural mapuche, el *nguillatun*. Los campos son así conocidos como *nguillatuwe*, destinados sólo para la celebración de esta acción y bien delimitados.

Este ritual implica la agregación social de distintas comunidades, que en un ambiente que puede llegar a ser multitudinario⁵², comparten alimentos, danzas y acompañan a las autoridades durante las rogativas relacionadas con la fertilidad de la tierra, celebrado en tiempos de cosecha.

Es tanta la importancia de la construcción de ese espacio y sus marcas, que se ha logrado incluso ante situaciones adversas, como es la vida en la ciudad y la falta de espacios naturales cercanos⁵³.

Cada vez que se celebra un *nguillatun* se produce la resignificación y organización del espacio, cuyo orden está asignado por la memoria colectiva, el conocimiento y sabiduría de la *machi*, los *lonkos* presentes y *nguillatufe*, o persona específica para celebrar el *nguillatun*.

⁵² Dos de los informantes entrevistados durante el trabajo de campo había participado no hace mucho en un *nguillatun* donde se reunieron más de cuatro mil personas.

⁵³ A este respecto el estudio de la construcción de un *nguillatuwe* en el estadio de Pudahuel, en la ciudad de Santiago de Chile, resulta un vivo ejemplo de la recreación cultural incluso en ámbitos poco adecuados, y de la significación que posee este espacio simbólico y el proceso de su consagración.

Oralidad y comensalidad.

Como antes mencionábamos, tienen especial importancia los poemas cantados, los discursos explicativos, y los relatos propiamente dichos (Marín, 1997) en la relación intergeneracional. La tradición se manifiesta y se trasmite prácticamente en todas las formas discursivas, y aunque hoy también se hace a través de textos, la importancia de la comunicación oral en el mundo mapuche ocupa un lugar privilegiado en el entendimiento de las relaciones sociales.

Estas formas orales de transmisión de conocimiento son especialmente recreadas en contextos ceremoniales, en rogativas realizadas por *machi*, *lonko* o *ngenpin*, con relatos que destacan por su discurso atemporal, afirmativo y por reflejar el mundo como “un *continuum* de realidad natural-sobrenatural – onírica-visionaria [...] informadas por profundos y extensos sentidos de sacralidad” (Kuramochi y Nass, 1991, p. 8).

Pero evidentemente también en contextos familiares más íntimos, Donde es frecuente la presencia del fogón y el intercambio de alimentos o bebidas.

Como hemos destacado con frecuencia, desde el pasado se realizan reuniones o fenómenos de agregación social con fines festivos socio-culturales, políticos, económicos, destinados a la firma de tratados de paz, o para agradecer a la tierra en su ciclo de producción, entre otros objetivos.

En este tipo de acciones, la reunión de miembros de una o varias familias genera además, comportamientos de elaboración y consumo de alimentos y bebidas de forma conjunta entre los miembros presentes. Por ello, como advertíamos antes, que podemos afirmar que estas actividades generan fenómenos de vida comunal a través de la comensalidad.

Un mecanismo que tiene además relación con una gastronomía reconocida como mapuche, donde destacan los siguientes alimentos y bebidas:

Alimento	Descripción
Tortilla al rescoldo o <i>rumul kofke</i>	Pan cocido entre las cenizas y ascuas del fogón.
<i>Catuto</i>	Trigo sancochado y molido en molino o piedra, al que se le da forma plana y alargada, y se suele acompañar de pebre con merken, o miel como una versión dulce.
<i>Charquican</i>	Cocido de zapallo (calabaza), arvejas (guisantes), choclo (mazorca de maíz), porotos verdes (judías verdes) y charqui (carne salada).
<i>Merken</i>	Condimento elaborado con ají seco ahumado, semilla de cilantro y pimienta.
<i>Mote</i>	De trigo o maíz, se cuece en ceniza y se pela el grano a mano.
<i>Muday</i>	También llamada chicha (quechua), es el fermento de la mezcla de agua y harina trigo. Se consume en ceremonias religiosas.
Piñones	Piñones de araucaria. Se cuecen y se mezclan con otros ingredientes en cocidos, revueltos, etc.

Cuadro 4: Alimentos de la gastronomía mapuche. (Fuente: testimonios registrados)

TERCERA PARTE

Cuatro, cuatro. Cuatro, cuatro.
Y el Sol en un cántaro quebrado
Entre los juncos los pidenes
esconden sus cabezas
Y parece que la vertiente
posee el murmullo de tu corazón
¡*We Tripantu!*!, dicen las niñas
Y el rocío recogerá la lluvia.
He vuelto, les digo. Ahora soy un niño
¿Han visto al avestruz?
Traigan maquis y laureles.
Juguemos los juegos de los Antepasados.
Cuatro, cuatro. Cuatro, cuatro.
Muday bebamos, que hermosos en el cielo
están los árboles con sus troncos de plata
(en ellos se miran estos Sueños y los ríos que
caen de la Luna)
Cuatro, cuatro. Cuatro, cuatro.
Contigo he velado Madre Tierra
Y en la mañana el agua fresca
es una constelación.
Cuatro, cuatro. Cuatro, cuatro.
¡Ya!, ha descansado el Sol.

(Elicura Chihuailaf, *We tripantu*, 1999)

5. Celebración del *We tripantu*

El siguiente epígrafe se dedicará a la descripción de la celebración que es objeto de nuestro estudio. Su redacción utiliza la información facilitada por las variadas fuentes escritas que nos han hablado de su origen, recuperación y formas de la experiencia. Debe comprenderse que todas ellas se expresan a través de las voces de los relatos de terceros o desde la propia experiencia del autor.

Asimismo, estarán sujetas a su contrastación con las informaciones registradas durante el trabajo de campo. A la vez que se comprenderán dentro del contexto histórico-cultural que ya se ha desarrollado con la bibliografía especializada.

Nombre y fecha:

Desde el comienzo del estudio de esta celebración se observaron variaciones en su denominación. Según los distintos autores que se referían a ésta, las dos denominaciones principales y sus traducciones variaban de la siguiente manera:

En la mayoría de referencias nos encontramos la designación de *We tripantu* (también *We-tripantu*, *We tripantü*, *We txipantu*, *We thripantu* o *Tri Tripantu*).

Según los distintos testimonios y autores (Chihuailaf, 1999; Vera et al., 2004; Abarca, 2005; Bengoa, 2009), significaría: *Tri*: nuevo (a), *tripan*: salir, *Antü*: sol. Es decir, *nueva salida del sol*.

Una traducción que da sustento a la designación de la celebración como el *Año Nuevo Mapuche*, como paralelo a lo que Occidente celebra en el mes de diciembre.

Sin embargo, otros miembros de la comunidad mapuche, y de acuerdo con los testimonios recogidos, destacan que su nombre sería *Wiñol tripantu* (también *Wiño y tripantu* o *wiñol xipantu*), cuya traducción sería la de *regreso del sol*. Pues la verdadera observación de la naturaleza se basa en el cambio de trayectoria del sol, o su regreso. Destacando un tono reivindicativo entre quienes creen que esta denominación sería la “más mapuche”.

En este sentido, y como se desarrollará en epígrafes siguientes, debemos destacar que hasta los años 80, momento en que comienza a organizarse el pueblo mapuche para trabajar en pro de su reconocimiento y reconstrucción cultural, la celebración era designada con el mismo nombre que el cristianismo utiliza para estas fechas, es decir *San Juan*, con motivo de la tradicional conmemoración de San Juan Bautista.

La razón más simple para este solapamiento es la de que esta celebración comunal se desarrolla en las fechas entre los días 21 y 24 de junio, muy especialmente durante la noche del día 23, coincidiendo con el solsticio de invierno del hemisferio sur (noche más larga y día más corto), y evidentemente con la fecha en la que el culto cristiano celebra San Juan⁵⁴.

Como es lógico imaginar, esta condición y denominación cristiana han sido la causa de discusiones acerca de los orígenes del *We tripantu*, de su verdadera significación, y de los objetivos de tal celebración.

También, como desarrollaremos más adelante, es origen de planteamientos acerca de si se trataría de una reconstrucción de lo que fue mapuche, o de una reinvención de lo que era “verdaderamente” cristiano.

5.1. Consideraciones astronómicas y naturales.

Dadas las características de la celebración y la importancia de los actores de la naturaleza, explicaremos a continuación cuáles son los principales elementos astronómicos, y cuál es su lectura dentro de esta celebración. Todo lo cual no puede ser entendido si no es dentro de los lazos espirituales que el pueblo mapuche mantiene con la naturaleza.

En los testimonios mapuche recogidos en los textos, que analizan el transcurso del tiempo en la naturaleza y su división en ciclos, se explica que la observación del cambio de etapas y movimientos de estrellas y planetas, habría facilitado el conocimiento de las fechas que antes indicamos como punto de comienzo de la renovación de la vida.

⁵⁴ Que también tiene origen pagano y relacionado con el solsticio de verano del hemisferio norte.

Los astros principales que participan en estas observaciones son el Sol (*Antü*) y la Luna (*Kuyen*). Pero también, y dependiendo de los testimonios mapuche, según las zonas geográficas (Alto Bío Bío, Neuquén, Temuco, etc.), otros personajes nocturnos toman importancia. Es el caso de la constelación conocida en Occidente como las Pléyades (también Cabrillas), o el planeta Venus. Denominados como *Naw* (o *Püllokudi*) y *Wünelve* respectivamente, en mapudungun.

Sostiene Pozo (2011), en su profundo trabajo de investigación etnográfica, desarrollado en el Alto Bío Bío, Temuco, Puerto Saavedra y Patagonia argentina, que la importancia de estas fechas es la del regreso del sol desde el noreste al sureste, y cuya observación a lo largo del tiempo, dio lugar a interpretaciones culturales como son las llamadas “baile del sol” y “paso de gallo”.

Estas dos ideas, baile y paso (hacia atrás), se relacionan con el *wiñol* que antes mencionábamos, es decir con la idea de que el sol está regresando, y el día del *We tripantu* es cuando comienza a realizar su trayectoria inversa. Un regreso en el horizonte, pero también en relación con la luna. Dicen algunos informantes, “el sol regresa a la luna”, “el sol se pone contento porque va al reencuentro con la luna”.

Estas afirmaciones han sido contrastadas por Pozo (2011), con la observación del movimiento del sol y la luna en el horizonte celeste en esas latitudes. Un estudio que permitió comprobar como a lo largo de los ciclos, el sol y la luna mantienen diferentes trayectorias, teniendo como punto de máxima distancia entre ellos al mes de junio, y como punto de encuentro al mes de marzo.

Por este motivo, podríamos interpretar que la idea del baile del sol y la luna se basa precisamente en ese intercambio de astros en el horizonte. Constituyéndose como una metáfora, de acuerdo con la concepción de la naturaleza animada, que explica la observación profunda que se realiza del universo. Una observación sensible que afecta completamente la vida diaria y permite detectar los momentos de cambio.

En sus charlas y textos facilitados como *wülzugufe* (dador de conocimiento), Ñaculef, nos comentaba que:

“el *We tripantu* es una fiesta de agradecimiento por la vida que se renueva con la vuelta del sol luego de llegar al extremo norte –*Pikun* – y regresar de la mano de *kuyén* -la Luna- para reanudar el diálogo con el astro... es que el Sol es un ser vivo que acompaña todos los días del año trópico.” (2013)

Afirmaba Pozo (2013), que también podía interpretarse la alegría de la comunidad en las palabras de los entrevistados que afirmaban que “el sol se pone contento” (como ser vivo, según Ñaculef). Una emoción que es expresada en la preparación de comida y fiestas, propias del *We tripantu*, como también se evidenció durante nuestro trabajo de campo.

También debemos hacer mención de la reaparición en el firmamento de *Naw* (papas amontonadas) o *Püllokudi* (tintinear, por su forma de brillar), quienes se esconden por el oeste entre abril y mayo, pero reaparecen con fuerza en junio, y lo hacen antes de que salga el sol por el sureste, en el amanecer de *We tripantu*. Son los astros que brillan como la luna durante esta noche de renovación.

En relación a esta constelación, afirman algunos miembros de la comunidad mapuche que es el mar en el que se han escondido, el que las empuja hacia arriba y genera un estruendo que puede escucharse en estas fechas.

Por último, *Wünelve*, que es tomado como *Wanglen* (estrella), también aparece en el firmamento, en el amanecer de *We tripantu*, aunque no todos los años. Una realidad entendida por la ciencia occidental como consecuencia de los movimientos planetarios, pero como un mal augurio por los sabios mapuche, al identificar la falta de Venus como el comienzo de un mal año.

Todas estas afirmaciones son producto de la observación del medio y su contextualización dentro de la cosmovisión mapuche. Una observación que permitió contabilizar el transcurso del tiempo de forma cíclica.

Si bien algunos explican que sí habría un calendario mapuche ancestral⁵⁵, para otros se trataría no de una contabilidad de años al estilo occidental, sino de observación y conocimiento de los momentos de cambio de ciclos dentro del período anual, en relación a los cambios percibidos en el clima y la naturaleza.

Así explica el *Ngenpin* Armando Marileo⁵⁶ que uno de los factores determinantes del *We tripantu* son:

“las trece lunas del año, todas las cuales tienen sus propios nombres y cada una representan la época en que le corresponde hacerse presentes. La luna que marca el inicio del nuevo año se les conoce como *trufken-küyen*, luna gris o luna de las cenizas, correspondiente al *pukem*. Por tanto ya asomado o nacido el *trufken küyen* comienzan los preparativos para la ceremonia de inicio de renovación de la vida o *we-tripantu*” (2009)⁵⁷

También lo expresa el poeta Chihuailaf (1999, p. 57) cuando nos cuenta que:

“El “calendario” mapuche considera que el mes, *kiñe Kvyen* un ciclo lunar, tiene veintiocho soles (días). *Mari kvla Kvyen* trece lunas (meses) son *kiñe tripantu* un año, es decir, *kvla pataka kayu mari meli antv* trescientos sesenta y cuatro días. [...] el inicio del ciclo anual comienza con las lluvias, de la luna de los brotes fríos-*pukem*, invierno-, que purifican la tierra para la renovación de la naturaleza y para el inicio de los nuevos sueños y sembrados. Entonces coincidiendo –más o menos-con el 22 (*epu ka epu= meli, pigeken*) o el 24 de junio del calendario occidental, se celebra *Tri Tripantu*.”

Como vemos la medición del tiempo, o mejor, de los períodos entre los cambios de ciclo se sustenta en la observación de la naturaleza. Proponen varios autores que en ésta, la

⁵⁵ Como es el caso de Juan Ñaculef, uno de nuestros entrevistados, quien explica que los conocimientos ancestrales y exactos en la medición del tiempo se deben considerar ciencia mapuche, y que el calendario se denomina *Rankin Txipantue*, coincidiendo aproximadamente el año actual con el 12.009.

⁵⁶ Ver su diseño de ciclo anual en anexo III.

⁵⁷ declaraciones públicas en *Mapuche Nation*.

presencia de ciertos objetos o construcciones habría facilitado la constatación del transcurso del sol y la luna en el firmamento.

Para Marileo (2009), el método más efectivo que tuvieron para determinar el día del *We tripantu* fue el diseño y ubicación de la *ruka*; “con un fogón en el centro y la puerta principal orientada hacia la salida del sol, que determinaban y controlaban el tiempo y el movimiento de éste durante el transcurso del año”.

“Es decir, el fogón, la puerta principal y un tronco o palo situado frente a la puerta, definirá o marcará el movimiento del día, las constelaciones, el sol, la luna y el tiempo, es decir, éstos símbolos marcarán los días e indicarán el recorrido o movimiento del sol y los ciclos naturales *pukemngen* (tiempo de lluvias), *pewiingen* (tiempo o época de brotes), *waliing* (tiempo de abundancia) *rimü* (tiempo de descanso o zambullidas) y con ello se determinará el día exacto del *we-tripantu*.”

Para Ñaculef, el punto fundamental de medición habría sido el *rewe*. Es decir, otro elemento vertical que hubiese facilitado con su sombra el registro del cambio de la salida del sol.

La otra referencia, la de “paso de gallo”, tendría relación con la distancia recorrida hacia atrás por el sol que comienza su camino de regreso. Dicen en mapudungun⁵⁸ “*kiñe xekan alka wvnyv antv, ka kiñe xekan alka wiñotuy pun*”, es decir que “el día avanza a un paso de gallo y la noche retrocede, también, a un paso de gallo”. La expresión “paso de gallo” se corresponde con la idea de una distancia corta.

5.2. Celebración

La celebración tiene lugar tradicionalmente el día 23 de junio por la noche, extendiéndose durante la madrugada del día 24. Aunque, como reflejaremos en nuestro trabajo de campo, los eventos cada vez más se extienden en el tiempo entre los días previos y posteriores a esta fecha de conmemoración mapuche. Otros testimonios nos hablan de que

⁵⁸ Según información obtenida en el Centro de Documentación Indígena.

el momento inicial es el del amanecer y que las celebraciones se extienden a lo largo del día.

En las distintas descripciones que registran la bibliografía y fuentes utilizadas (Kuramochi y Nass, 1991; Chihuailaf, 1999; Vera et al., 2004; Abarca, 2005; Bengoa, 2009; Marileo, 2009 y 2013⁵⁹; Ñaculef, 2013; Pozo, 2013; entre otros), la principal característica de esta celebración es la de ser una fiesta familiar, donde se reproducen tanto actividades cotidianas como específicas para la fecha, marcadas estas últimas por un sentimiento de religiosidad o espiritualidad⁶⁰.

Todas ellas quedan dentro de la ordenación cosmológica mapuche, y en clara relación con el agradecimiento y ruego comunitarios a la naturaleza, en la renovación del ciclo de la vida. Pero además con el intercambio de alimentos, bebidas y conversaciones entre los miembros del grupo.

Por ello, retomando los conceptos que definíamos al comienzo de este trabajo para el estudio antropológico de esta celebración, analizaremos las principales características que se desprenden del evento, en relación con la territorialidad, es decir el sentimiento y ordenación del espacio destinado para ello; y en relación con el fenómeno de agregación social, en el que se fortalecen los lazos internos del grupo que participa.

5.2.1. Territorialidad

La reunión se desarrolla tradicionalmente en la *ruka* mapuche, que como se comentaba en epígrafes anteriores, tiene un diseño y ubicación específicos. Su puerta se orienta al este, y cuenta en su zona externa con un lugar simbólico o *rewe*. Pero esta ubicación no sólo depende de la *ruka*, también depende de la visión de los puntos cardinales y los elementos que formen parte del paisaje.

⁵⁹ En charlas durante el trabajo de campo.

⁶⁰ Como afirmara un testimonio recogido por Kuramochi y Nass (1991, p. 81), “la gente antigua sabe que por Año Nuevo, a media noche, suceden cosas extraordinarias. Si sale, se debe llevar un lazo por si se topa uno con entierros que se encuentran en forma de cántaros llenos de plata” –Relato de Palguin, por Segundo Antinilla.

Como se verá en la descripción del escenario etnográfico del Valle de Elicura, cerros⁶¹, ríos o arroyos, árboles y lagos, forman parte de la territorialidad que se genera en la comunidad o comunidades que se reúnan.

La razón de dicha importancia es, precisamente, la de que el territorio que se ocupa, el medio en el que se construye la *ruka*, y por tanto en el que habita la comunidad, constituye un todo, un universo donde conviven animales, vegetales, humanos y espíritus o fuerzas.

La delimitación de este espacio depende de la visión de los individuos en su soledad, pero interdependiente de la visión comunal cuando el grupo se reúne. De hecho, una de las enseñanzas transmitidas por el *ngenpin* que coordinó las actividades del festejo de *We tripantu* en el que se realizó parte de nuestra observación participante, era la de que el espacio es también circular para la cosmovisión mapuche⁶²:

“pues cuando estamos solos nuestro espacio es todo aquello que alcanzamos a ver... ahora en la *ruka*, es esto, lo que vemos...pero fuera, si salimos, el grupo pasa a tener el espacio que se puede ver desde el *rewe*, porque éste pasa a ser nuestro punto de unión central”. (Armando Marileo, 2013)

Podríamos interpretar también que por este motivo, las actividades del grupo fuera de la *ruka*, especialmente durante las rogativas, generan movimientos circulares alrededor del *rewe* y/o de la *ruka* siguiendo la dirección de derecha a izquierda.

Cabe también hacer mención de que esta necesaria ocupación de un espacio simbólico ha llevado a que grupos mapuche urbanos, que no cuentan con instalaciones comunitarias, o que desean hacer más pública esta expresión cultural, a utilizar espacios

⁶¹ Representaciones de Tren-Tren, Kai-Kai, y ngen.

⁶² Ver también cómo se refleja esta cosmovisión circular en los estudios de Faron (1962) acerca del mundo simbólico mapuche, en relación con la ubicación de los distintos grupos que conforman al pueblo mapuche. Anexo III.

verdes de la ciudad, como son los parques o los puntos de reserva natural cercanos a la ciudad⁶³.

En todo caso, siempre parece conveniente la existencia de una fuente de *ko* (agua), pues la tradición implica el baño de los participantes, en las aguas que el solsticio de invierno temple⁶⁴:

“Antes del alba, mujeres y hombres de distintas edades se sumergen en el río, estero o vertiente más cercana para purificar su cuerpo y su espíritu, así después del baño se cambian ropa y renuevan su espiritualidad y sabiduría.” (Armando Marileo, 2013)

5.2.2. Agregación social

El carácter familiar e íntimo de esta celebración no es contrario a la puesta en marcha de múltiples actividades.

Por otra parte, es importante destacar que con el paso del tiempo, el *We tripantu* parece ser más permeable a la presencia de miembros no mapuche, así como su reproducción en ámbitos no familiares, tal y como comentaremos en las informaciones recogidas durante el trabajo de campo. También existía la posibilidad de visitas de familias de otras comunidades, que generalmente pasaban varios días.

En cualquier caso, los testimonios nos describen una serie de actividades específicas para esta celebración, haciendo hincapié en el objetivo de agradecer a la *Ñuke Mapu*, rogar a *Neguechen* y, quizás lo más importante, compartir el tiempo y los alimentos con los miembros de la comunidad, hablando su lengua, escuchando relatos, y realizando actividades con los niños de la familia.

Algunas de estas actividades se resumen en el siguiente cuadro, de acuerdo con las descripciones escuchadas y consultadas en los textos:

⁶³ Casos como estos son los del Monumento Natural Cerro Ñielol en Temuco, o el Parque Ecuador en Concepción.

⁶⁴ Muchas son las referencias sobre la temperatura más templada del agua en esta madrugada, como consecuencia de los cambios en la naturaleza que se inician en este tiempo.

Actividad	Descripción
Tocar instrumentos musicales y cantar	Mujeres (<i>kultrum</i> y <i>kaskawilla</i>) y hombres (<i>kultrum</i> o <i>trutruka</i> , entre otros) ⁶⁵ , acompañan el baile.
Cocinar	Algunos de los alimentos que ya se han descrito y otros específicos como los Fayum kofke, o panes grandes con figuras.
<i>Llellipun</i>	Rogativa al lado de los árboles frutales donde previamente se ha dejado las ramas de coligüe, canelo, maqui y laurel. En esta acción, es usual darle golpecitos a los árboles con esas ramas para que produzcan mejor en el ciclo que comienza
<i>Palin</i>	O juego de la chueca ⁶⁶ entre hombres y durante el día en su campo o palinwe.
<i>Katan</i>	Ceremonia de perforación de orejas de las niñas para poner los pendientes característicos mapuche, y momento de la entrega de nombre a la niña, por parte de la abuela materna.
<i>Lakutun</i>	Ceremonia en la que el abuelo paterno le entrega el nombre a su nieto.
<i>Misawun</i>	Acto de compartir un mismo plato entre dos personas para recordar y afianzar su amistad
<i>Konchotun</i>	Ceremonia de compadrazgo

Cuadro 5: Actividades realizadas tradicionalmente durante la celebración del *We tripantu*.

⁶⁵ Ver imágenes en anexo III

⁶⁶ Juego similar al hockey por los instrumentos que utiliza.

Estas actividades, se generan a partir de la reunión de los miembros de la familia (*lof*) o comunidad, y en un ambiente festivo, facilitan que las relaciones intergeneracionales se estrechen, a la vez que se transmitan y permanezcan vivas ciertas ceremonias tradicionales.

5.3. Interpretaciones

Bourdieu (2005), advierte que la noción de *habitus*, es decir “el producto de condicionamientos”, es “principio generador y unificador que retraduce las características intrínsecas y relacionales de una posesión en un estilo de vida unitario, es decir, un conjunto unitario de elección de personas, de bienes, de prácticas” (p.33).

En este análisis, y aplicando la idea del estudio de clases que realiza Bourdieu al mundo mapuche, podemos comprender la importancia de mantener formas, prácticas, que homogenicen la experiencia de los miembros de una comunidad, y estrechen lazos internos que faciliten la propia existencia de la misma.

Advertíamos al comienzo de nuestro trabajo que la intraculturalidad era el proceso de recuperación de memoria y educación de tradiciones en el interior de un grupo social, especialmente importante en la labor de reconocimiento y dignificación de los llamados Pueblos Originarios del continente americano.

Sin embargo, no son pocas las voces que analizan esta recuperación de costumbres o tradiciones indígenas, como un proceso más interesado en definir unos rasgos propios, intencionalmente opuestos a los de la sociedad opresora, que verdaderamente de memoria. Es decir, una invención de tradiciones, como señalara para el ámbito estatal Hobsbawm (1983, p. 8): “un grupo de prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas abierta o tácitamente y de naturaleza simbólica o ritual, que buscan inculcar determinados valores o normas de comportamientos por medio de su repetición, lo cual implica automáticamente continuidad en el pasado”. Aunque este mismo autor distingue entre tradición y costumbre, cuando apunta que en el caso de las sociedades tradicionales, la práctica de costumbres es diferente, porque no descarta la innovación y el cambio en un momento determinado, aunque tenga limitaciones en su desenvolvimiento.

En nuestro caso, como veremos en las distintas interpretaciones que se hacen con motivo del *We tripantu*, cabe preguntarse cuán institucionalizada está esta celebración, quiénes son sus promotores, quiénes la definen como más o menos mapuche, y qué plasticidad tiene en su desarrollo.

Apuntaba también Hobsbawm (1983), que uno de los tipos de estas “tradiciones inventadas” era el de las que “establecen o simbolizan cohesión social o pertenencia al grupo, ya sean comunidades reales o artificiales”, y en este sentido podríamos determinar que los testimonios de nuestros entrevistados afirman tales intenciones explícitamente.

Pero, precisamente, mi acercamiento al estudio de esta tradición no pretende aplicar conceptos y definiciones externas, sin dar voz a los verdaderos dueños de esta realidad. Por este motivo, se recogen en los siguientes epígrafes, las explicaciones dadas por ciudadanos mapuche y no mapuche, acerca de los orígenes del *We tripantu*.

5.3.1. Recuperación e intraculturalidad

En general, el *We tripantu* se presenta como “el Año Nuevo Mapuche”, o “el Verdadero Año Nuevo Mapuche”, entre interlocutores mapuche o allegados. Sin embargo, la mayoría de las respuestas dadas por personas no mapuche, lejanas a esta realidad, o bien no la conocían, o bien respondían rápidamente que eso era “lo de San Juan”, “lo del 24 de junio”.

Todos aquellos que conocían al menos el nombre y la fecha, comentaban que era una celebración que llevaba bastantes años, desde los 80 y 90, pero que ahora “sonaba muchísimo más”, se “hacía más”.

Entre los autores que la entienden como una recuperación de algo auténticamente mapuche, pero cubierto por el velo cristiano durante siglos, la celebración del *We tripantu* es un regreso a los orígenes, al pasado ancestral. Pero también al futuro, pues constituye una vía de transmisión de conocimiento y sabiduría mapuche (*kimun*), a las generaciones más jóvenes.

Por otra parte, es motivo de difusión de cultura mapuche, de eventos compartidos con personas no mapuche y de acercamiento intercultural. No en vano constituye en muchas ocasiones la oportunidad para “demostrar” las intenciones de las políticas interculturales que se ponen en marcha por el aparato institucional chileno.

En este sentido se dirigían las palabras que una informante mapuche de Cunco, de la Región de La Araucanía, me escribía durante el período de contactos previos al trabajo de campo:

“*Wiñol tripantü* es nuestro año nuevo. Los mapuches traidores, los llamamos *yanakonas*, realizan esas festividades para los *wingkas* y les gusta ke [sic] les saken [sic] fotos y los filmen. Cuando yo trabajaba en Santiago por motivos de trabajo debí participar en esos eventos en el hospital en cual me encontraba, felizmente pude romper esos lazos y ahora soy libre” (Kintún, 2013)

De la misma forma se refiere Armando Marileo (2013), cuando pregunta “pero tú ¿qué quieres saber?, ¿el verdadero *We tripantu*? ¿O el otro?”, en clara relación con las deformaciones que, según se entiende desde el mundo mapuche, está sufriendo la tradición. Esta misma autoridad mapuche, afirmaba en otras declaraciones (2009) que:

“Así también en la actualidad muchos colegios e instituciones y hasta agrupaciones mapuche, quizás por desconocimiento o por la pérdida real del significado y sentido que tiene este acontecimiento han cometido graves errores, al realizar celebraciones o conmemoraciones del *we-tripantu* que se aleja del verdadero sentido de este, que es la de acompañar y ser participe en el regocijo del nuevo despertar de la vida en la naturaleza, asumido culturalmente por nuestros antepasados. Como consecuencia de lo anterior es que el *we-tripantu* se ha ido paulatinamente transformando en una fiesta meramente social y en algunos casos políticos. También ha habido folklorización de esta fiesta sagrada por decir lo menos.”

Aunque, si dejamos a un lado los intereses políticos de algunas de esas acciones, sí podremos constatar que existe una mayor difusión de las expresiones culturales mapuche en el conjunto de la sociedad mapuche.

Así comenta Abarca (2005, pp.26-27) para el contexto urbano que:

“Aun cuando los mapuche de Santiago representan un mínimo porcentaje en relación a la población total de la urbe, las celebraciones de *We Tripantu* o año nuevo, *Nguillatun*, *Palin* y múltiples representaciones culturales que año a año se hacen más visibles, representativas y concurridas, marcan a presencia de un grupo que a través de estas prácticas culturales, va mostrándose a la sociedad mayoritaria y por otro lado, va incorporando a otros migrantes y a sus hijos a éstas y otras manifestaciones ancestrales”

El mensaje que en general se sostiene en los entornos que lo reproducen, es el de que esta tradición es mapuche pero que ha estado mucho tiempo cubierta por la religión *winka* que la modificó en su nombre, para poder controlarla y controlar las creencias del pueblo mapuche.

Dice Juan Ñaculef (2013) que:

“el *winka* quiso confundirnos y engañarnos, aduciendo que toda la ciencia o *Kimun* Mapuche, era demoníaco, y que había que cambiarse al cristianismo...colocando el 24 de Junio a San Juan Bautista y borrando la memoria mapuche... Tanto ha sido así, que el mes de junio se le dice el mes de los santos. El 21 de Junio San Luís, luego San Guillermo, San Pedro, San Pablo y otros tantos Santos, las Carmen y los Antonio, son parte de la estrategia de confundir a la gente y tenerlo bajo el dominio del cristianismo, poniéndonos nombres *winka* y borrando de nuestra memoria la sabiduría mapuche.

Hoy sabemos que desde hace 500 años atrás, ponerse nombre *winka* fue sinónimo de bautismo, como que hasta en la constitución de 1925 no existía en Chile el organismo que hoy conocemos como Registro Civil, sólo había registro canónico. Antiguamente se les entregaba a las personas un documento que se llamaba Fe de Bautismo, que era reconocido por el Estado de Chile como sinónimo de Certificado de Nacimiento... Yo se los digo a las comunidades a las que visito, ellos no lo saben...

Así las campañas de Jesuitas, Franciscanos, y otras compañías católicas, se empeñaban en bautizar a los niños Mapuche y por tanto en forma indirecta obligaron a estos niños a ponerse nombres *winkas*... Juan le pusieron a mi tatarabuelo, Juan a mi bisabuelo, a mi abuelo, a mi padre también Juan, y lo que es peor... yo para no ser menos y con la idea del *Lakutun*, a mi Hijo mayor le puse Juan Ricardo, sí.

Los *winka* comenzaron por celebrar nuestro onomástico en vez de celebrar el *We Tripantu*, aunque por suerte seguimos realizando las mismas tradiciones, ceremonias y rituales, propio de la sabiduría ancestral que se hace en el *We Tripantu*, como bañarse en los ríos y esteros a la 6 de la mañana, mientras comienza a aclarar, eso sí lo hacía mi abuelo, mi abuela...mi abuela hacía todo, rogativas, dábamos vueltas, igualito que ahora, pero claro, ella decía gracias San Juan.”

En relación a los nombres afirmaba también una informante mapuche del Valle de Elicura, que era verdad que se usaba mucho ese nombre, explicando acerca del *We Tripantu* que:

“Esto es de siempre, si...mi familia lo celebra, mi madre hacía cosas especiales para mí, comidita especial, era muy familiar. Se hacían cosas especiales para los que se llaman Juan, como yo y

dos de mis hermanos. Pero aquí en Elicura se perdió mucho...muchos se fueron a Santiago, yo tengo tres hermanos, sí. Pocos permanecen, [...] pero ahora está mejor. Antes había más discriminación. A mí me decían en el liceo “india”, “floja”, “cochina”. Ahora está mejor. Además [ríe]...ahora me río, porque muchos de mis compañeros, que me gritaban eso, ahora están casados con gente mapuche”. (2013)

Estas nuevas realidades, donde las relaciones entre los distintos mundos que conforman la sociedad local actual, parecen estrecharse, son consecuencia en buena medida de la difusión de la historia y cultura mapuche. Precisamente, en estos campos se trabaja desde el ámbito de la educación, y por ello no son pocos los proyectos destinados a tales funciones. Dos entrevistados, vinculados al ámbito educativo y sanitario de la zona que fue objeto de estudio, comentaban sus labores e ideas acerca de la educación intercultural y la importancia del conocimiento propio que deben realizar los miembros de las comunidades mapuche para poder transmitir su forma de vida entre los jóvenes.

“Antiguamente se dice que se celebraba muy íntimamente, pero sí se hacían visitas de casa en casa, como una red de comunicación.

Desde hace años se celebra, se hace en sitios más públicos. Sin embargo, lo que se hace desde los organismos estatales, no sé..., tiene tendencia a la folklorización de lo que es la cultura mapuche. Por eso hace falta que se trabaje desde la interculturalidad mucho más profundamente, existe la necesidad de cambiar la perspectiva educativa hacia la interculturalidad. En nuestro caso, el trabajo tiene que tener aplicación en la medicina.

Los conocimientos de las autoridades mapuche en este sentido cuestan mucho que se entiendan... no ha sido fácil transmitir la importancia de sus conocimientos en los tratamientos que se aplican en el hospital, ni que los colegas médicos que no han tenido

contacto con mapuche entiendan el poder que tienen sus prácticas, ni la necesidad de hablar y tratarlos dentro de sus códigos durante las consultas...

[...] El *We tripantu*, facilita la divulgación, y al menos ya empieza a conocerse más del mundo mapuche.” (Médico, Cañete, 2013).

Por otra parte, afirmaba una profesional del ámbito de la educación infantil:

“Nosotros celebramos el *We tripantu* con los niños mapuche del Valle para que conozcan sus raíces, y eso hace también que llegue a sus familias, muchas de las cuales no conocían nada o muy poco de su cultura... A veces incluso estas cosas hacen que surjan iniciativas entre los padres, en relación a las cuestiones mapuche.

Este año celebramos el *We tripantu* aquí en Calebu, pero también llevamos a los niños a Antiquina en la costa, para que compartieran la experiencia con niños de otras comunidades en otra localidad.” (Educadora y directora de un jardín infantil, Calebu, 2013).

Finalmente, y retomando la conversación que se mantuvo en Temuco con Juan Ñaculef, transcribo su opinión acerca de la recuperación del *We tripantu*:

“El *We tripantu* nos ha permitido los procesos de identidad. Se habla de los alimentos, comparan nuestra gastronomía local, se ve lo buena que es nuestra alimentación en comparación con la que viene de fuera: mote, harinas sin refinar...ahora sólo comemos pan blanco...pero antes no, tampoco el alcohol. No teníamos bebidas alcohólicas, apenas en el *muday*, que tiene poca graduación. Y así vemos lo bueno de la cultura mapuche... pero claro, avanzar en la recuperación de la identidad traumática es peligroso, a veces no gusta...

Ahora también esto se extiende de forma masiva, yo llevo una semana dando charlas y participando en celebraciones del *We tripantu*. Incluso ahora se están dando clases de cultura mapuche a los carabineros”. (2013).

5.3.2. Invención o reinención

Como hemos visto, la voz mapuche no entiende que la tradicional celebración que estudiamos tenga origen externo a la cultura mapuche. Entiende que fue solapada o reprimida, pero no la entiende como algo adoptado.

Sin embargo, existen dos opiniones académicas, que forman parte del mundo científico que estudia al pueblo mapuche en Chile y en Argentina, que reflejan en sus escritos que esta celebración tiene un origen pactado, interesado y politizado.

Afirman que surge como un mecanismo de difusión cultural, de distanciamiento con el mundo *winka* y a la vez, de captación de aquellos mapuche que se habían desvinculado de sus raíces.

En Argentina, explica Claudia Briones (2003), que en términos de producción política y cultural, se trataría de un “proceso de ritualización” de una actividad que para el año 1991, entre los mapuche de Neuquén más ancianos tenía escasa relevancia. Sin embargo, tras una reunión de *lonkos* ese mismo año, se institucionalizaría dando paso a las primera celebraciones en 1992, por parte de algunas comunidades.

La autora da testimonio de la reunión el día 24 y 25 de mayo de 1991, donde tres organizaciones urbanas convocaron en Junín de los Andes a los líderes de las distintas comunidades de Neuquén y a líderes de Chile, aunque éstos últimos no pudieron acudir por dificultades climáticas.

Explica que en la misma, los activistas mapuche propusieron fijar la fecha de celebración del *We tripantu*, como el Año Nuevo Mapuche, mientras que los mayores entendían que ese era el día en que la luz del sol comenzaba a crecer al paso de una pata de

gallo, pero que en todo caso el comienzo de un nuevo ciclo era lo que se celebraba a mediados de setiembre.

Por ello, hablar de un comienzo de año durante el solsticio de invierno no tenía sentido más que para quienes deseaban construir una conmemoración completamente diferente a las del mundo no mapuche, en medio de un ambiente de definición de lo “auténticamente Mapuche”.

Para el caso chileno, José Bengoa (2009, p.111) se expresa en los mismos términos cuando comenta que:

“En una costumbre aparentemente ingenua se puede encontrar condensada buena parte de la simbología e historia de la humanidad. Las costumbres rituales se desplazan de manera infinita por caminos las más veces desconocidos. [...] Se ha ido “indigenizando” o “etnizando”, podríamos decir, la costumbre ancestral, que estaba sin duda llena de fragmentos diferentes, mestizajes, fruto de cuatro siglos y más contactos, préstamos culturales, vecindades y conflictos. [...] en el sur de Chile, y me contaban en lago Budi que se habían reunido un grupo de personas sabias y de edad, a hablar del tema y que todas ellas reconocían la festividad de San Juan pero no tenían ningún recuerdo de que se hablara o celebrara el *tri tripantu*, aunque podían reconocer que era lo mismo o podía ser lo mismo. A ninguno le parecía que todo caso mal que se transformase el San Juan en *We Tripantu*. Muchos recordaban que sus padres iban al lago en esta fecha, en medio de la noche, a bañarse, aunque es pleno invierno”.

Explica también que todo habría comenzado en Temuco, a principio de la década de los 90, donde un grupo de estudiantes habría imitado la iniciativa quechua de Bolivia y

Perú, que había puesto en marcha la celebración del *Inti Raymi* (Fiesta del sol)⁶⁷, que sin haber existido antes, pronto se había vuelto una tradicional celebración.

Defiende el autor, además, que en el campo hasta en el momento actual se le denomina San Juan, y que en su celebración se juntan tradiciones españolas del San Juan del norte, donde también se celebra, pero entorno a un entorno estival, y mapuche.

Uno de los elementos que podría dar lugar a la identificación de rasgos españoles sería el baño matutino en la fuente de agua más cercana, recordando los baños de calurosa noche de la península. Aunque también podría entenderse dentro de la estrecha relación que mantienen los mapuche con el agua.

En cualquier caso, el autor afirma que esta relectura y resignificación de la celebración, por parte de los indígenas, entra dentro los procesos que buscan expresar una “americanidad” más auténtica. Explicando que estos cambios son mucho más apreciables entre los jóvenes, con estudios, los que sienten la necesidad de resignificar su cultura.

El testimonio de Ñaculef, nos explicaba precisamente que el *We tripantu* surgía como tal ya en 1981, después de tres años de la aparición de las primeras organizaciones mapuche en Temuco, en un ambiente estudiantil y como una respuesta a la búsqueda de las tradiciones y la definición de lo que era verdaderamente mapuche. Según estas mismas declaraciones, el debate de si se llamaría *we* o *wiñol* surgiría años después.

Así, todas las reflexiones y detalles que acabamos de leer, nos hablan de una utilización consciente de la celebración para lo que se denomina “identidad mapuche”⁶⁸, pero también de elementos propios, no sincréticos, que pueden haberse visto modificados a lo largo de los siglos, pero que reflejan el sentir de la cosmovisión definida como mapuche.

⁶⁷ Explica que: “Según la profesora Antoinette Molinié, que ha estudiado el asunto en detalle, pareciera que su nacimiento fue en el período del general Velasco Alvarado, cuando se quería dignificar la cuestión indígena y se realizaron numerosos programas en su apoyo y organización. Se la organizó en el Cuzco en las ruinas de Saksawamán y si bien al principio parecía “inventada”, hoy día por su masividad, entusiasmo, nadie duda que se trata de un asunto “tradicional”. En Bolivia el mismo día se celebra una enorme festividad en las ruinas de Tiawanaco a la que concurren miles de personas, también indígenas, a esperar que salga el sol entre las piedras de esa hermosa ciudadela ubicada a más de cuatro mil metros de altura. La gente espera ansiosa la noche en medio de un frío que cala los huesos, hasta que aparece el sol entre los cerros” (p.112).

⁶⁸ Que sería objeto de un estudio profundo y destinado únicamente a esta cuestión.

CUARTA PARTE

“Asómate a su cabellera:
toca sus rayos renovados:
hunde la mano en las usinas
donde su fruto palpitante
propaga su luz cada día.
Levanta esta tierra en tus manos,
participa de este esplendor,
toma tu pan y tu manzana,
tu corazón y tu caballo
y monta guardia en la frontera,
en el límite de sus hojas...”

(Pablo Neruda, *Canto a los
pueblos originarios*, 2011)

6. Metodología

El presente capítulo se dedicará a la descripción de las técnicas utilizadas durante el trabajo de campo y a la esquematización de sus resultados.

La estancia de investigación tuvo una duración de aproximadamente un mes, entre los meses de junio y julio de este año. La preparación y planificación de las actividades llevadas a cabo, comenzaron a coordinarse en el mes de diciembre, en colaboración con los docentes y tutores del presente trabajo de investigación, Jesús Aparicio Gervás y Mercedes Cano Herrera, de la Universidad de Valladolid.

Las primeras comunicaciones con quienes serían informantes y entrevistados se realizaron de forma telemática, para garantizar una relación previa a la llegada a los escenarios de encuentro y observación. Esta labor, aunque lenta, favoreció el acceso a los espacios y comunidades en las que se centraría nuestro estudio.

6.1. Justificación del espacio

El trabajo de campo tuvo como espacios de investigación principales a las comunas de Contulmo y Cañete en la provincia de Arauco (VIII Región de Bío Bío), especialmente al Valle de Elicura⁶⁹ y sus alrededores significativos.

La elección del mismo se vio motivada por el estudio previo de las características históricas, geográficas, sociales y poblacionales de la realidad mapuche.

En este contexto, y como ya advertíamos en capítulos previos, la región en general⁷⁰, y la provincia de Arauco⁷¹ en particular, son de especial importancia histórica para el estudio de la resistencia mapuche a la llegada de los conquistadores españoles, y su designación como pueblo araucano indómito.

⁶⁹ Ver localizaciones e imágenes en anexo III

⁷⁰ Que junto con La Araucanía y la Región Metropolitana concentra la mayoría de la población mapuche del país.

⁷¹ Ver información y notas a pie de página en p. 21 y p. 23 acerca de las derivaciones de la palabra *rauco* para la designación de los mapuche como araucanos, precisamente por un río que habría pasado por la geografía de la provincia de Arauco, y la importancia de la figura de Lautaro y Caupolicán en los enfrentamientos con los conquistadores españoles.

Según se describe en la bibliografía su fortaleza les habría dado el privilegio de ser el único pueblo originario de América Latina que no habría sido dominado por la Corona española.

A su vez, la comuna de Cañete, es históricamente, y así lo expresa a través de los símbolos⁷² que pueblan la ciudad, el espacio de inflexión histórico donde el héroe mapuche Lautaro⁷³ habría tomado el Fuerte Tucapel, dando paso a la muerte del conquistador Pedro de Valdivia durante el solsticio de verano del 25 de diciembre de 1553.

Pero si bien la historia marca el simbolismo de la municipalidad, y muchos de los proyectos públicos están teñidos de este fantasma histórico, lo que es verdaderamente relevante es la concentración de población mapuche cercana al 40%, que tiene su residencia en la ciudad de Cañete. Una ciudad que también acoge durante el día a vecinos del cercano espacio rural del Valle de Elicura, que acuden a ella para trabajar o hacer uso de ciertos servicios públicos.

De acuerdo con los datos recogidos por la CONADI, existen entre la ciudad y sus alrededores 234 comunidades indígenas registradas⁷⁴, y 203 asociaciones, según los detalles que facilita la Dirección Regional de Cañete.

Una densidad considerable, que no puede ser comparada con los datos absolutos de ciudades como Santiago o Temuco⁷⁵, pero sí en términos relativos, puesto que la densidad de población total de la zona es muy inferior a las de estas grandes urbes.

Para hacernos una idea, el total de población de la provincia de Arauco es de algo más de 155.000⁷⁶ habitantes, de los cuales Cañete suma un total de 32.125; y Contulmo⁷⁷, comuna a la que pertenece el Valle de Elicura, suma algo más de 5.000 hab.

⁷² Ver anexo III

⁷³ Que hoy da nombre a tantos mapuche y no mapuche en Chile.

⁷⁴ Con un total de 11.031 inscritos.

⁷⁵ 6.409.000 hab. en la provincia de Santiago, y 714.713 hab. en la provincia de Cautín a la que perteneces la comuna de Temuco, según los últimos datos publicados por los gobiernos provinciales, Ministerio del Interior y Seguridad Pública de Chile.

⁷⁶ Según datos estadísticos publicados por el Gobierno provincial, Ministerio del Interior y Seguridad Pública de Chile.

⁷⁷ Según datos estadísticos publicados por las municipalidades.

El Valle tiene una población de 1800 personas, de las que más del 60%⁷⁸ son de origen mapuche, muchos de ellas autodefinidas como *Lafkenche*.

Dicha población se organiza en cinco comunidades mapuche: Antonio Leviqueo, Lorenzo Huaiquivil, Ignacio Meliman, Mateo Coliman y Juan Caniuman.

Estas comunidades han demostrado durante las últimas décadas la preocupación por la conservación de su entorno, así como por el reconocimiento y devolución de territorios perdidos. También se han sumado a la ejecución de variados proyectos interculturales (educativos, sanitarios, turísticos, culturales, entre otros), donde se ha destacado la celebración de tradiciones mapuche como el *We tripantu*.

Por todo ello, por su importancia histórica, por la gran concentración de población mapuche, existencia de proyectos culturales mapuche activos, y posibilidad de realizar técnicas de observación participante en la celebración del *We tripantu*, se escogió la zona urbana de Cañete como punto de partida, y el Valle de Elicura como punto de llegada para nuestros estudios. Cabe destacar, que a pesar de las divisiones territoriales oficiales, nuestro estudio en ningún caso limitará las contextualizaciones espaciales a los límites políticos artificiales (municipalidades).

Como se describirá en el epígrafe destinado al escenario etnográfico, las comunidades mapuche del Valle de Elicura simbolizan su entorno más cercano, pero lo hacen en relación también con espacios que quedan fuera de los límites municipales.

Por este motivo debe entenderse que, si bien la observación realizada durante la celebración del *We tripantu* tuvo lugar en un espacio concreto, su organización y simbolismo fue mucho más amplio, social y geográficamente hablando.

Por otra parte, el trabajo de campo incluyó entrevistas a personas relevantes para esta temática que residían fuera de la zona de observación (Concepción, Purén, Temuco).

⁷⁸ Según datos ofrecidos por las propias comunidades mapuche de la zona, y contrastados con la dirección de un centro educativo de Calebu.

6.2. Técnicas etnográficas

Como defendimos con anterioridad, las entrevistas se realizaron para poder contrastar nuestras categorías de análisis con las expuestas por las personas autodefinidas como mapuche, en claro desarrollo de una perspectiva interpretativa. También se compartieron experiencias significativas en las que se puso en práctica la observación participante y la recogida de datos en el diario de campo abierto para ello.

6.2.1. Entrevistas

De acuerdo a las definiciones usualmente utilizadas en la investigación etnográfica, las entrevistas consistieron en conversaciones con uno o varios interlocutores, que nos permitieron mantener una relación cercana con los informantes, quienes a su vez, nos facilitaron información, descripción de las costumbres y festividad estudiada, así como sus propias opiniones, en donde se traslucían valores y creencias culturales.

Si bien se diseñó un guión orientativo, las entrevistas utilizadas durante la estancia fueron semiestructuradas de acuerdo con las posibilidades que las oportunidades brindaron. Por su parte, estas entrevistas, realizadas en espacios más formales, respondieron al formato semiestructurado siempre. Mientras que las oportunidades de charlas no estructuradas tuvieron un desarrollo más distendido. Las preguntas iniciales se reflejan a continuación:

1	Edad
2	¿Qué es el We tripantu para ti? ¿Es lo mismo que San Juan?
3	¿Cuántas veces has participado en esta celebración?
4	¿Es importante para ti poder participar?
5	¿Sabes si siempre se celebra en el mismo espacio?
6	¿Qué elementos no pueden faltar en la celebración? (Comidas, bailes, lugares simbólicos)
7	¿Es importante el lugar y su preparación para la celebración?
8	¿Cambiarías algo en esta celebración? ¿Por qué?
9	¿Crees que es importante que se celebre? ¿Por qué?
10	¿Sabes cómo se celebraba en el pasado?
11	¿Significa para ti lo mismo que para las personas no mapuche/mapuche?
12	¿Crees que debe ser algo exclusivo del pueblo Mapuche?
13	¿Se celebra en tu espacio educativo/ profesional (escuela, colegio, etc.)? ¿Cómo?

Cuadro 6: Cuestionario inicial de entrevistas semiestructuradas.

Selección de la muestra:

Buscando reflejar todas las voces presentes en la zona de investigación, se procedió a analizar el público objetivo para las entrevistas.

En primer lugar, la división interna de la muestra buscó la presencia de entrevistados autodefinidos como mapuche y no mapuche. El objetivo de esta selección era la de poder comprobar qué conocimiento existía acerca del *We tripantu* en las dos esferas locales.

En segundo lugar, se buscó reflejar las opiniones intergeneracionales. Para ello se dividió la muestra anterior entre jóvenes (14-30 años) adultos (31-70) y adultos mayores (mayores de 70), con el objetivo de encontrar diferencias o similitudes en las respuestas al cuestionario.

Por otra parte, la división de las edades respondió a la evolución de la historia de reivindicación mapuche en el sentido de que la generación menor sería la hija de un período de cambios y de recuperación cultural (nacida entre los años 80 y noventa), la intermedia (la más activa en las reivindicaciones), y la tercera la que más “memoria” podía transmitir para una lectura comparativa.

Finalmente, se sumaron las entrevistas realizadas a personas relevantes en la gestión cultural y patrimonial mapuche, o en relación con la investigación educativa intercultural, de ámbitos cercanos a la zona de análisis, dando una selección de la muestra que se traduciría en lo que resume el siguiente cuadro:

GRUPOS DE INTERÉS	DIRECTOS	Adultos mayores mapuche
		Adultos mayores no mapuche
		Adultos no mapuche de la zona
		Adultos mapuche de la zona
		Jóvenes no mapuche de la zona
		Jóvenes mapuche de la zona
	INDIRECTOS	Adultos mapuche de otras zonas
		Adultos no mapuche de otras zonas

Cuadro 7: Grupos de interés diseñados.

Resultados:

El total de entrevistas formales realizadas⁷⁹, sin considerar otro tipos de charlas mantenidas, fue de 17, distribuyéndose según grupos en: directos 13 personas y 4 en los indirectos.

DIRECTOS	Adultos mayores mapuche	1
	Adultos mayores no mapuche	1
	Adultos no mapuche de la zona	4
	Adultos mapuche de la zona	3
	Jóvenes no mapuche de la zona	2
	Jóvenes mapuche de la zona	2
INDIRECTOS	Adultos mapuche de otras zonas	2
	Adultos no mapuche de otras zonas	2

Cuadro 8: Número de entrevistados formalmente

Para la sistematización de las variadas respuestas recibidas, se buscó representar los grados de aceptación de los conceptos en: Totalmente de acuerdo (T.A.); De acuerdo (A.); Totalmente en desacuerdo (T.D.).

Las columnas resumen en una palabra el reconocimiento de los conceptos definidos en nuestro trabajo de la siguiente forma:

- *Territorialidad* = Se corresponde con nuestra definición
- *Agregación social* = Se corresponde con nuestra definición
- *Interculturalidad* = Se refiere a la posibilidad de incluir a personas no mapuche y generar espacios de entendimiento a partir de esta experiencia.
- *Recuperación* = Se corresponde con nuestra definición de intraculturalidad, haciendo mucho hincapié en la necesidad de reconocimiento del pueblo mapuche.
- *Relectura de San Juan* = Se refiere a la identificación del *We tripantu* como una versión indígena del verdadero San Juan cristiano.

⁷⁹ En Cañete, Valle de Elicura, Purén, Temuco y Concepción.

Respuestas		Territorialidad	Agregación	Interculturalidad	Recuperación	Relectura de San Juan
DIRECTOS	Adultos mayores mapuche	T.A.	T.A.	A	T.A.	A*
	Adultos mayores no mapuche	T.A.	T.A.	T.D.**	A.	T.A.
	Adultos no mapuche de la zona	T.A.	T.A.	A.***	T.A.	T.D.
	Adultos mapuche de la zona	T.A.	T.A.	A.+	T.A.	T.D.
	Jóvenes no mapuche de la zona	T.A.	T.A.	A.++	T.A.	T.D.
	Jóvenes mapuche de la zona	T.A.	T.A.	T.A.+++	T.A.	T.D.
INDIRECTOS	Adultos mapuche de otras zonas	T.A.	T.A.	T.A.	T.A.	T.D.
	Adultos no mapuche de otras zonas	T.A.	T.A.	A.	T.A.	A*

Cuadro 9: Esquema de respuestas de entrevistas formales.

Dadas las características del análisis cualitativo, debemos reflejar algunos matices en relación con las respuestas de cada sección.

* En este sentido, se expresó que eso era llamado hasta hace algunos años San Juan, y que las actividades eran las mismas de siempre. Pero que ahora se decía *We tripantu*.

**Entendiendo que la interculturalidad eran “cosas de ahora”, y que no era necesario conocer la cultura mapuche.

***No todos los adultos comprendían de la misma forma la interculturalidad. Sólo aquellos que poseen conocimiento acerca de la cultura mapuche o trabajan en entornos con políticas interculturales entienden como un privilegio poder participar en esta celebración.

+ Las opiniones eran tendentes a la idea de que las personas no mapuche aprendieran y conocieran la importancia y riqueza de la cultura mapuche, pero siendo exigentes en la demostración de interés real.

++ Se acepta la participación en cuestiones culturales, pero aún existe rechazo a lo mapuche⁸⁰, especialmente en ámbitos escolares de secundaria.

+++ En este caso como una cuestión más bien reivindicativa.

6.2.2. Observación participante

Con el objetivo de captar la realidad social y cultural de la celebración del *We tripantu* mapuche, en una comunidad del mismo origen, se utilizó la observación participante como técnica etnográfica.

Una oportunidad que nos ha permitido percibir las visiones mapuche acerca del festejo y su significado, desde la propia experiencia. Pues teniendo distintos grados de participación en la misma, pudimos formar parte activa de la preparación o ejecución de elementos fundamentales como el espacio, alimentos, bailes, relatos y rogativas.

6.2.2.1. Escenario cultural: Valle de Elicura⁸¹

Cuentan las fuentes históricas que los mapuche de Elicura en las guerras de frontera de las primeras décadas del siglo XVII eran importantes guerreros, y que junto a los señores de Purén, asumieron el peso de la guardia de dicha frontera ponían freno a la expansión de los conquistadores:

“Es Elicura la regua mas belicosa de la tierra de guerra donde jamás ha entrado campo nuestro con quien no haya peleado a la entrada o a la salida, y ganado, por tener pasos muy a propósito para ello y donde se ha derramado mucha sangre de españoles, es la llave de toda guerra con quien deslinda las Reguas mas belicosas de Purén,

⁸⁰ Se entiende como inferior, atrasado, violento, o privilegiado por las legislaciones indígenas.

⁸¹ Ver mapas y planos de ubicación en anexo III

Tucapel y Catiray” (Relación del padre Luis de Valdivia⁸², en Bengoa, 2007).

Tal fue la importancia y distinción entre los grupos que defendían las fronteras que las crónicas distinguen entre araucanos, *catirayes*, *tucapelinos*, *elicuras*, *puerinos*, *angolinos* y otros *pikunches*, de acuerdo con su lugar de asentamiento. Destacando que su figura era prestigiosa entre los grupos de más al sur, precisamente por ser guardianes de la tierra mapuche.

Durante el siglo XIX, las acciones militares para el dominio de la región provocarían ruptura de los grupos indígenas de estas regiones, a través del establecimiento de plazas militares, caminos y poblados de colonos (criollos y alemanes), que generarían una red de control efectivo del territorio. Es en este momento en el que se establecen las divisiones políticas que limitan principalmente las comunicaciones a un lado y a otro de la cordillera de Nahuelbuta.

Describe así el Comandante en Jefe del Ejército de Operaciones de la Costa de Arauco Saavedra, acerca del establecimiento de estas nuevas plazas militares:

“*Cañete*. – Su situación es a 50 kilómetros mas o ménos, al S.E. de la de Lebu, en el centro de las poblaciones mas numerosas de los indios de la costa, lo que permite a la guarnición militar vijilarlos constantemente i estar en aptitud de repeler i castigar cualquier movimiento que intentasen.

Cayucupil, Contulmo i Relbun.- Para incomunicar las tribus de la costa con las del valle central i proteger las comunicaciones de Cañete con las plazas de Angol i Puren, se han establecido destacamentos en la cordillera de Nahuelvuta, en los pasos o caminos cuyos nombres se designan.

Los puestos militares que dejo indicados, como también el de Puren i Quirico, dan una completa seguridad al departamento de Arauco.

⁸² (1560-1642). Personaje eclesiástico que intentó ganar las tierras araucanas a través de la llamada Guerra defensiva, que combinaba armas y evangelización. Un proyecto que no obtuvo los resultados esperados por desconocimiento de la fuerza defensiva mapuche.

[...] El lugar en que actualmente está establecido el fuerte, es ventajoso como posición militar; pues reúne la circunstancia favorable de incomunicar las tribus de la costa con las arribanas i abajinas, poniendo a estas últimas en peligro de ser molestadas por nuestras fuerzas, en el caso de no someterse a las autoridades de la República” (D. Cornelio Saavedra, 1870, p.153)

Explica también, aunque de forma poco clara, que “a nombre del Fisco se ha tomado posesión de todos los terrenos que hai entre Contulmo i Puren, lo cuales no eran habitados por indio alguno”, poniendo en ellos pobladores por cuenta del Estado, esperando que el Congreso aprobase el proyecto de ley “sobre declarar propiedad nacional los terrenos no ocupados por indígenas” dando paso entonces a “su colonización” (p. 155).

En la actualidad, las comunidades mapuche del Valle de Elicura, como tantas otras del resto del país, mantienen la pelea por la defensa del medio ambiente en el que se desarrollan y por el respeto de las tierras que les pertenecen legalmente. Escriben de sí mismos que:

“En el Valle de Elicura las comunidades Mapuche allí asentadas, hemos desarrollado nuestro conocimiento, nuestra cultura y nuestra agricultura con respeto por la naturaleza de la cual formamos parte. Por ello hemos luchado durante muchas décadas por rescatar y proteger este territorio, usurpado y fragmentado durante distintas épocas. No solo nos han dividido e invadido también nos han alterado y cambiado nuestro paisaje y hoy nuestra colinas y cerros están invadidos de un solo monocultivo forestal que succiona el agua que abastece a nuestros ríos.

El deterioro del bosque nativo y su posterior sustitución por plantaciones de pino y de eucalipto han impactado enormemente en la calidad y cantidad de agua disponible para nuestra agricultura, el agua de bebida y también las fuentes que renuevan las aguas del lago Lanalhue. Este lago se envejece aceleradamente por la acumulación

de sedimentos y nutrientes de las actividades forestales, por la extracción de áridos desde el siglo pasado y por la acumulación de residuos tóxicos de maquinarias, herbicidas y pesticidas aplicados en las plantaciones. Estas mismas plantaciones que han incentivado la instalación y explotación de los cauces de los ríos para ripiar sus caminos sin preocuparse por el enorme daño patrimonial a las comunidades y a las funciones de este lago. Hoy se suman los aportes de residuos de desagües y plantas de tratamiento de aguas servidas de las zonas urbanas.

Ya en el año 2006 tuvimos que realizar acciones judiciales y tomarnos el camino para que la autoridad local y las autoridades regionales reaccionaran y frenaran las actividades de extracción de ripio. Las mismas que se han retomado y nuevamente nos impulsan a reunirnos y actuar en defensa de nuestro valle, nuestra agricultura, nuestra alimentación y por el derecho a la vida.

En estos años hemos identificado las principales fuentes de aguas que aportan a los ríos Elicura y Calebu y que cada año reducen su caudal. Sin regulación y sin miramientos se han plantado de pinos y eucaliptos hasta el borde de las aguas. No es de extrañar que nuestras fuentes de agua y nuestros ríos disminuyan su caudal, limitando no solo el riego, sino también las fuentes de agua de los APRs⁸³ que abastecen nuestras comunidades.

El deterioro del cauce del río como de sus nacientes de agua ha ocurrido a vista y paciencia de sus habitantes y autoridades. En sólo unas pocas décadas hemos presenciado el grave deterioro de las fuentes de agua al extremo de su casi total desaparición al final de cada verano. Si no frenamos las fuerzas del deterioro ambiental ahora, pronto tendremos que recibir agua en camiones aljibes, y no podremos mantener nuestra cultura y formas de vida.

⁸³ Sistema de para abastecer agua potable en el medio rural.

El valle de Elicura es el sostén de la agricultura y espiritualidad Mapuche y es a la vez un sistema natural de alto valor de conservación y de la mayor importancia ecosistémica para sustentar la tasa de renovación del lago Lanalhue”. (2012)⁸⁴.

Espacio de la observación:

La observación de la celebración tuvo lugar los días 21 y 22 de junio en la *ruka* de la familia Melimán, que amablemente abrió sus puertas a nuestra presencia.

La misma se encuentra en el escenario geosimbólico del Valle de Elicura, donde existen una serie de elementos relacionados con la espiritualidad mapuche, tal y como se describe a continuación.



Fig. 1: Valle de Elicura y localizaciones simbólicas. (Fuente: elaboración de Nelson Vergara, 2013)

⁸⁴ Fragmento de la declaración en contra de la extracción de áridos en el Valle, Comunidades mapuche, julio de 2012.

El Valle, cuyo nombre vendría de *Lügkura* (*Lüg*: blanco y *Kura*: piedra, entendido como Piedra Blanca Transparente), con forma de anfiteatro (ver imagen en anexo III), está rodeado por elevaciones que cobran sentido dentro de las creencias mapuche.

En su entorno se halla la Cordillera Nahuelbuta (tigre, o puma, grande), que encierra este valle entre las montañas *Treng-Treng* por el sur, *Kai-Kai* por el norte, *Kül-Kül* (cacho o cuerno utilizado como instrumento musical en contextos rituales o bélicos) por noreste, *Nongen-Nongen* (pasar por fuera, vadear) por el este y *Lavken* (lago) por el oeste, esta última tras el Lago Lanalhue (alma perdida). Está compuesta por comunidades mapuche y juntas de vecinos, distribuidas en los sectores de Calebu, San Ernesto y Elicura.

En esta última se localiza la *ruka* en la que se desarrolló la celebración del *We tripantu* compartida.



Fig. 2: Localización de la *ruka* visitada y cercano al río Elicura.

Actores:

En este valle habitan las comunidades Mapuche Lafkenche que citamos con anterioridad. En nuestro caso, la experiencia se compartió con miembros de la conocida como Ignacio Melimán.

Esta comunidad sufrió algunas variaciones, como otras tantas comunidades mapuche que se han visto afectadas por los requisitos de las políticas indígenas implementadas por el gobierno chileno.

Si bien las comunidades originales eran sólo cuatro, el Estado ha promovido la formación de comunidades nuevas, escindidas de las ya existentes o propiciando su formación a partir sólo de grupos más jóvenes. Todo esto a través de CONADI, y con la sola idea de instrumentalizar el acceso la financiación de proyectos que tienen como requisito las figuras de Presidente, Tesorero y Secretario.

Estas figuras poco tienen que ver con la estructura social tradicional, donde la figura del *lonko* trabajaba como jefe redistribuidor, y ha generado la existencia de autoridades paralelas que han ido en detrimento de la estructura ancestral.

Así, hoy la comunidad Melimán tradicional está compuesta de las comunidades Melimán I y Melimán II, lo que claramente ha atentado en contra de la organización interna y propia del pueblo mapuche.

A los miembros de dicha comunidad, se sumaron también invitados relevantes como fue el caso del *ngenpin* Armando Marileo, quien ofició las rogativas y coordinó las actividades desarrolladas en la reunión.

Por otra parte, la posibilidad de participar también fue abierta a alumnos del diplomado de Salud Intercultural del Instituto Tecnológico de la UCSC⁸⁵ de Cañete, quienes llevaban tiempo de preparación previo para participar en dicha celebración, como parte de su formación en trabajo intercultural.

Desarrollo de la actividad

Las actividades comenzaron al anochecer del día 21 de junio. Cada invitado había coordinado colaborar con algún alimento para compartir.

La vestimenta de quienes no éramos mapuche debía de ser lo más cercana a la propia. En el caso de las mujeres: falda y jersey, en lo posible negros⁸⁶. En el caso de los hombres: manta o poncho tradicional. Todos los miembros debían llevar la cabeza cubierta.

⁸⁵ Universidad Católica Santísima Concepción.

⁸⁶ Los miembros de la comunidad, especialmente las mujeres, llevaban su vestimenta tradicional y agradecieron emotivamente a quienes también la llevaban sin ser mapuche.

Las primeras acciones fueron llevadas a cabo por la familia dueña de la *ruka*, quien amablemente preparó la misma para recibir a todos los asistentes, asegurando la sequedad del suelo de tierra con serrín, en la lluviosa noche del solsticio. También habían preparado el muday que se bebería en las rogativas, y coordinarían la elaboración de sopaipillas y tortillas al rescoldo a lo largo de la noche.

Como primeros asistentes en llegar, colaboramos en el encendido del fogón. Un lugar de especial relevancia para la cocina, calor y unión del grupo.

Centrado en el medio de la *ruka*, fue ejemplo de enseñanzas acerca de la naturaleza de la madera quemada, de su energía y de la importancia de la conservación del bosque autóctono, cuya leña “tiene mayor *nnewen*” que la de pino o eucalipto foráneo, porque su crecimiento ha sido lento y en consonancia con el entorno, según el *ngenpin* que nos acompañaba.

A partir de la llegada del resto de los invitados, se realizó una rueda donde, sentados surgió la presentación de todos los que allí nos encontrábamos, como forma de integrar a quienes no formábamos parte de la comunidad mapuche.

Posteriormente las mujeres comenzamos a preparar y amasar las masas para sopaipillas y tortillas, los hombres calentaban agua para mate, y todos en general repartíamos alimento y bebida (siempre siguiendo el sentido de derecha a izquierda), mientras surgían conversaciones y relatos.

También se tuvo oportunidad de experimentar con los instrumentos musicales que la familia tenía disponibles, *kultrun*, *trutruka* y *kadkawilla*⁸⁷, lo que daría paso a los primeros bailes en rueda, girando de derecha a izquierda y variando los pasos con los distintos ritmos que sonaban.

La danza dio paso a conversaciones, relatos y cuentos graciosos, que tuvieron lugar hasta que fue el momento indicado de salir a realizar la primera parte de la rogativa.

⁸⁷ Aunque como mujer no pude acceder a los instrumentos de viento, por no ser adecuado para nuestra fertilidad, según palabras de uno de nuestros informantes.

La medianoche fue entendida como las cuatro de la madrugada, para cuando ya había dejado de llover y la luna llena iluminaba al *rewe*, representado con un pequeño canelo.

La primer parte de la rogativa constó de dos largas oraciones efectuadas por el *ngenpin*, mientras las mujeres mapuche presentes acompañaban en otro tono las palabras que éste decía. Resultaba a nuestros oídos como una canción a dos voces que hablaban de gratitud, de solicitud de bonanza y de alegría por el inicio del nuevo ciclo. Todo lo cual se realizó con los asistentes orientados hacia el este.

La rueda giró dos veces alrededor del *rewe* y volvió a la *ruka* para continuar con la reunión festiva, hasta aproximadamente las seis de la mañana, momento en el cual se realizó una segunda rogativa también fuera de la *ruka*, y acompañada de dos rezos diferentes a los primeros, aunque realizados de la misma forma.

En esta ocasión, no se formó rueda, pero sí se bebió el *muday* que fue servido en primer lugar a *Ñuke mapu*, y en segundo lugar en cuencos que pasaron entre los asistentes que bebían un sorbo y derramaban otro a la tierra.

Cuando esto fue terminado, fue momento del baño matutino, “para sentir el calor de las aguas y la energía del nuevo sol”, como decían.

El regreso al interior de la *ruka* dio paso a los relatos de las personas mayores que contaban sus memorias, mientras todos los asistentes escuchaban con atención. Ricos testimonios de otros años, de sentimientos y de trasmisión de *kimún* a los más jóvenes. También el *ngenpin* relató historias que fueron siempre utilizadas para recalcar enseñanzas en valores mapuche.

La celebración fue llegando a su fin sobre las nueve de la mañana. Para entonces mucha comida se había consumido, muchos relatos habían sido contados, muchos conocimientos habían sido transmitidos, y los lazos personales entre quienes habíamos participado se habían estrechado.

Otras comunidades:

Se tuvo conocimiento que en el resto de comunidades también se llevaron a cabo celebraciones. La Comunidad Leviqueo la celebró la noche del día 23 de junio, mientras en otros casos se celebraron días antes de la nuestra.

Cabe resaltar que la renovación de las ramas de canelo del *kemú-kemú* de las machi del Valle se había realizado también en fechas anteriores, de acuerdo con lo que ellas creyeron correcto, según las informaciones recibidas.

Otros formas:

Supimos de las pequeñas celebraciones realizadas en colegios de Purén, Calebu y Cañete. También de la organización del *We tripantu* entre las integrantes de la Asociación Gremial de Pequeñas Artesanas y Productoras Mapuche *Rayen Voygue* (Flor de canelo), quienes amablemente nos abrieron la puerta de sus establecimientos y nos permitieron conocer su *ruka*.

También tuvimos conocimiento de los distintos eventos efectuados durante estas fechas en ciudades como Temuco o Santiago, e incluso entre las comunidades mapuche en el extranjero⁸⁸.

6.3. Análisis e interpretación de datos registrados.

En primer lugar, haremos hincapié en la utilización de fuentes escritas relevantes, y su contrastación a través de las técnicas etnográficas aplicadas durante el trabajo de campo, como mecanismo de triangulación de los datos que se han manejado para las conclusiones de la investigación.

Asimismo, la triangulación se llevó a cabo a través de la comparación de las informaciones ofrecidas por nuestros entrevistados e informantes.

⁸⁸ Ver imágenes en anexo III

De esta manera, y como ya se ha sintetizado a través de los cuadros, las respuestas de las entrevistas nos hablan del conocimiento del *We tripantu* como un fenómeno nuevo en su nombre, pero no en su contenido.

También de que representa un mecanismo de difusión y reconocimiento cultural hacia el medio no mapuche. Mientras que internamente, es símbolo de familia, de comunidad, de afecto, y cada vez más de fiesta en común con la naturaleza, con el universo que nos rige, y menos con la figura de San Juan.

Internamente, se distingue que quienes son más conscientes de este significado son las personas cuya generación participó en el cambio de perspectiva acerca de la realidad mapuche desde los años 80.

Los más ancianos rechazan con mayor desprecio los cambios que los *winkas* introdujeron en la cultura mapuche, pero se refieren a la celebración como San Juan, y presentan más influencias sincréticas en el entendimiento del cosmos.

Entre los más jóvenes mapuche se aprecian contradicciones, algunos presentan un fuerte sentimiento de afecto y defensa de “lo mapuche”, mientras que otros, principalmente los más jóvenes, disminuyen o niegan sus orígenes, muy probablemente por presiones de tipo social, donde influyen los estereotipos formados durante siglos.

Externamente, la sensibilidad varía mucho más. Por lo general, el pensamiento intercultural, el interés por conocer la realidad más ancestral del centro y sur de Chile, y sus circunstancias actuales depende directamente de la experiencia de vida de cada individuo. Siendo la educación, la experiencia profesional y la influencia del mensaje institucional, fundamentales para estos casos.

En cuanto a los conceptos de partida de esta investigación entendemos que, de acuerdo con las respuestas de las entrevistas y las observaciones realizadas, son fundamentales las categorías de territorialidad y agregación social, a través de las cuales se ordena el espacio y el grupo en el mismo, creando la *communitas* entre los seres humanos y la naturaleza que los rodea.

Por otra parte, la existencia de la celebración y la difusión de la misma, favorece el conocimiento de las costumbres y tradiciones mapuche, incluso entre mapuche que hayan tenido limitado acceso al conocimiento ancestral y a la historia de sus orígenes.

Provocándose de esta manera un proceso de intraculturalidad, necesario como paso previo para la interculturalidad efectiva de la sociedad chilena.

CONCLUSIONES

7. Conclusiones

7.1. Discusión

Como advertimos en el epígrafe dedicado a la interpretación de la celebración del *We tripantu*, autores como Bengoa (2009) y Briones (2003), hablan de una utilización interesada, en un ambiente de reivindicación de derechos indígenas, y diferenciación “del otro”, para afirmar su autodefinición⁸⁹.

También Saavedra (2002) afirma que “la mayor parte de los rasgos comunitarios de estas entidades [comunidades] están francamente colapsados. [...] En los casos en que estas localidades conforman comunidades, lo cual evidentemente ocurre, lo hacen en función de sus luchas como pueblo indígena y no como producto de la conservación de sus tradiciones”. (pág. 22)

A su vez, Barth (1976) proponía bajo una visión materialista, que las relaciones interétnicas influyen notablemente la ocupación de un territorio, la utilización del mismo, y en relación con otros grupos étnicos, la competencia por el control de los medios de producción, es lo que estratifica a una sociedad donde conviven distintos grupos.

Afirmando este último autor que los agentes de cambio de la minoría, pueden adoptar estrategias para incluirse en sistemas sociales más amplios, una de las cuales es “la de acentuar su identidad étnica y utilizarla para desarrollar nuevas posiciones” (Barth, 1976, p. 42).

Ahora bien, en nuestro caso, evidentemente, la principal preocupación del pueblo mapuche ha sido la recuperación de la tierra como lugar de habitación y producción agropecuaria para su pervivencia, sin embargo no podemos obviar que existen otros muchos motivos que dan base a esta preocupación. Olvidar la cosmovisión mapuche, no realizar una revisión etnohistórica de las fuentes escritas, no revisar el patrimonio cultural material e inmaterial, ni valorar las fuentes orales, es demostrar un total desconocimiento de lo que “lo mapuche” implica.

Analizar la realidad indígena desde “el nosotros”, es decir bajo nuestro prisma marcadamente político y material, sin al menos comprender cuál es nuestro punto de

⁸⁹ Muchas veces ligada a la idea de autonomía política.

partida cultural, no puede más que dar unos resultados sesgados. Por ello es fundamental enriquecer la lectura de esta celebración cultural incorporando las voces que nos relatan su importancia simbólica, desde el grupo cultural que lo genera.

Defienden Salas et al. (2011) que:

“Precisamente, lo que permite articular a una “comunidad deslocalizada” es el interés por seguir compartiendo un “algo” que de sentido a la vida. Frente a la vulnerabilidad de los espacios de pertenencia que la vida moderna ofrece, a la porosidad de las fronteras y al desvanecimiento de los “lugares”, ese “algo” queda anclado únicamente en ideas compartidas, historias comunes y formas de pensar el futuro que no provienen de la religión, la magia o la ideología - como anteriores etapas históricas -, pero que tampoco las desdeñan” (p.18-19).

Por esta razón, podríamos entender al *We tripantu* como una expresión cultural, constituida por un momento de encuentro y fortalecimiento interno, que satisface el sentimiento de pertenencia a un colectivo y trabaja sobre la memoria mapuche. En definitiva, un ejercicio que, conjugando las formas de pasado mágico con las intenciones de fortalecimiento institucional futuro, no existe si no es a través de los fenómenos de territorialidad y agregación social, de acuerdo a nuestra definición de conceptos.

7.2. Verificación de la hipótesis inicial

Planteábamos en nuestra hipótesis que la vida ritual mapuche, ejemplificada en la celebración de su Año Nuevo en el Valle de Elicura, se ordena dentro de un territorio definido culturalmente y responde a comportamientos de *communitas*, porque constituye un mecanismo de reforzamiento de lazos intraculturales.

Creemos que los datos recogidos han demostrado que dicha celebración es de vital importancia para el conocimiento interno y externo de la realidad mapuche. Siendo de utilidad para su autoconocimiento, pero también para su diferenciación cultural en el contexto chileno.

También se ha demostrado que incluye los conceptos de territorialidad y agregación social, que hacen posible el proceso de *communitas*. Éste último, como ámbito de vida en común, que debe incluir a los miembros mapuche y a la naturaleza circundante dentro del todo.

En cuanto a las correcciones que deben ser tenidas en cuenta por nuestro análisis, destaca la necesidad de sustituir las palabras religiosidad o creencias por espiritualidad mapuche, según las palabras de las autoridades culturales consultadas, y como forma de diferenciación con lo que se entiende como religión *winka*, o externa.

Asimismo, consideramos que el estudio realizado demuestra que este fenómeno se constituye como un ejercicio de revitalización cultural, que se desarrolla en consonancia con las políticas interculturales implementadas por el Estado chileno durante las últimas décadas, y como consecuencia de los esfuerzos por el reconocimiento que las organizaciones mapuche han llevado a cabo durante dicho período.

Por último, entendemos que, ya sea como producción contemporánea, o como ancestral, el *We tripantu* es hoy una celebración mapuche, y de ello no cabe ninguna duda. Probablemente, las influencias externas del futuro y los cambios en las formas (extensión de su celebración en varios días, actividades culturales para conmemorarlo en ámbitos institucionales, o mercantilización de la celebración a través de fenómenos de etnomarketing), darán lugar a un entendimiento del *We tripantu* distinto en las próximas décadas. Sin embargo, en ningún caso se podrá desvincular de la realidad mapuche, ni de su relación con la naturaleza.

8. Bibliografía

- ABARCA CARIMÁN, G. (2005), *Rupturas y continuidades en la recreación de la cultura mapuche en Santiago de Chile*, Plural eds., La Paz.
- ALONQUEO, M. (1979), *Instituciones religiosas del Pueblo Mapuche*. La Fe de un pueblo 7, Ediciones Nueva Universidad Pontificia. U. Católica de Chile, Santiago.
- APARICIO GERVÁS, J.M. (2012), “Nuevos movimientos y respuestas socioeducativas en América Latina y su repercusión en el campo de la Educación Intercultural y la Antropología”, en: LEÓN GUERRERO, M.M. (Coord.), *Didáctica de las Ciencias Sociales: cuatro casos prácticos*. Valladolid: Seminario Iberoamericano de Descubrimientos y Cartografía.
- AA.VV. (2003), *Los derechos de los pueblos indígenas en Chile. Informe del Programa de Derechos Indígenas*, LOM, Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera, Santiago de Chile.
- AA.VV. (2003), *Celebración del “Wiñol xipantu”*. Inicio de un nuevo ciclo de la naturaleza, Informe del Centro de Comunicaciones Mapuce Jvfken Mapu, Chile.
- BÁRCENAS, J.R. (ED.) (1990), *Las Culturas indígenas en la época del Descubrimiento. Culturas indígenas de la Patagonia*, Turner. Santiago.
- BARTH, F. (comp.) (1976), *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, Fondo de Cultura Económico, México D.F.
- BENGOA, J. (2000), *Historia del pueblo mapuche. (Siglo XIX y XX)*, LOM, Santiago de Chile.
- BENGOA, J. (2007), *Historia de los antiguos mapuches del sur. Desde antes de la llegada de los españoles hasta las paces de Quilín*, Catalonia, Santiago de Chile.
- BENGOA, J. (2009), “El conflicto mapuche en Chile. Indígenas, Institucionalidad y Relaciones Interétnicas”, en LÓPEZ GARCÍA, J.; GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, M. (coords.), *América indígena ante el siglo XXI*, Siglo XXI, Madrid, pp. 109-142.

- BENGOA ET AL. (2013), *Rebelión en Wallmapu. Resistencia del pueblo-nación mapuche*, Ed. Aún Creemos en los Sueños, Santiago de Chile.
- BOCCARA, G. (1998), *Guerre t ethnogenèse mapuche dans le Chili colonial. L'invention du soi*, L'Harmattan, Paris.
- BOISSELLIER, S. (2010), *De l'espace aux territoires. La territorialité des processus sociaux et culturels au Moyen Âge*, Actes de la table-ronde es 8-9 juin 2006, CESCO (Poitiers), Brepols, Turnhout.
- BOURDIEU, P. (1994), "Structures, Habitus, Power: Basis for a Theory of Symbolic Power. Doxa, Orthodoxy, Heterodoxy", en DIRKS, N.; ELEY, G.; OTNER, S. (eds.), *Culture/ Power/ History. A reader in Contemporary Social Theory*, Princeton University Press.
- BOURDIEU, P. (2005), *Capital cultural, escuela y espacio social*, Siglo XXI, México.
- BRAVO PÉREZ, M.C. (2001), "Bio-Bío. La frontera móvil del sur", en ESPINA BARRIO, A.B., *Antropología en Castilla y León e Iberoamérica, III Fronteras*, Instituto de Investigaciones antropológicas de Castilla y León, Salamanca, pp. 379-404.
- BRIONES, C. (2003), "Re-membering the Dis-membered. A Drama about Mapuche and Anthropological Cultural Production in Three Scenes (4th edition)", *The Journal of Latin American Anthropology*, 8, pp. 31-58.
- CEBALLOS, Z.N. ET AL. (2012), "Espacios ecológico-culturales en un territorio mapuche de la Región de la Araucanía en Chile", *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, Vol. 44, 2, pp. 313-323.
- CHIHUAILAF, E. (1999), *Recado Confidencial a los chilenos*, LOM, Santiago de Chile.
- CONTRERAS PAINEMAL, C. (2007), *Koyang: Parlamento y Protocolo en la Diplomacia mapuche-castellana. Siglos XVI-XIX*, Ñuke Mapuförlaget, Berlín.

- CORTÉZ, LUTZ, G. (2001), "Arauco: una frontera permanente", en ESPINA BARRIO, A.B., *Antropología en Castilla y León e Iberoamérica, III Fronteras*, Instituto de Investigaciones antropológicas de Castilla y León, Salamanca, pp. 317-325.
- CUMINAO, C.; MORENO, L. (1998), *El Gijatun en Santiago una forma de reconstrucción de la identidad Mapuche*. Tesis para optar al título de Antropólogo Social, Universidad de Humanismo Cristiano, Santiago.
- CUMMINGS, V.; WHITTLE, A. (2004), *Places of special virtue. Megaliths in the Neolithic landscapes of Wales*, Oxbow Books, Oxford.
- DILLEHAY, T.D.; SAAVEDRA, J.Z. (2003), "Interacción humana y ambiente: el Desarrollo de Kuel en Puren-Lumaco (Región de la Araucanía)", *Revista Austral de Ciencias Sociales*, 7, pp. 17-28.
- DILLEHAY, T.D. (2011), *Monumentos, Imperios y Resistencia en los Andes. El sistema de gobierno mapuche y las narrativas rituales*. Quillqa, Ocho Libros, Vanderbilt University, Chile.
- DI MÉO, G. (1991), *L'Homme, la Société, l' Espace*, Anthropos, Paris.
- DOMEYKO, I. (1992), *Araucania y sus habitantes*, La contribución polaca al conocimiento del Nuevo Mundo, Tomo I, Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos, Varsovia.
- ELIADE, M. (1976), *El chamanismo*, Fondo de Cultura Económica, México.
- FARON, L.C. (1962), "Symbolic Values and the Integration of Society Among the Mapuche of Chile", *American Anthropologist*, 64, pp. 1151-1164.
- FARON, L.C. (1997), *Antiüpaiñamko. Moral y Ritual Mapuche*, Ed. Nuevo Extremo, Chile.
- FOERSTER, R. (1993), *Introducción a la religiosidad mapuche*, Universitaria, Santiago de Chile.
- GARCÍA, J.L. (1976), *Antropología del territorio*, Taller de Ediciones Josefina Betancor, Madrid.

- GONZÁLEZ DE LA FUENTE, Í. (2011), “El sistema de cargos en una sociedad local urbanizada”, en SALAS QUINTANAL, H. J.; RIVERMAR PÉREZ, M.L.; VELASCO SANTOS, P., *Nuevas ruralidades. Expresiones de la transformación social en México*. UNAM. Instituto de Investigaciones Antropológicas. Juan Pablos Ed., México.
- GONZÁLEZ COLL, M.M. (2001), “Frontera Sur. Escenario de disputa étnica por su dominio. Pampa y Norpatagonia en el siglo XX”, en ESPINA BARRIO, A.B., *Antropología en Castilla y León e Iberoamérica, III Fronteras*, Instituto de Investigaciones antropológicas de Castilla y León, Salamanca, pp. 329-342.
- GONZÁLEZ GREENHILL, E. (1986), “Vigencias de Instrumentos Musicales Mapuches”, *Revista Musical Chilena*, XL, 166, pp. 4-52.
- GREBE VICUÑA, M.E. (1990), “Cosmovisión del mundo mapuche. Aspectos antropológico-sociales”, en BÁRCENAS, J.R., *Culturas indígenas de la Patagonia*, Turner, España, pp. 219-242.
- HAMMERSLEY, M.; ATKINSON, P. (1994), *Etnografía. Métodos de Investigación*, Paidós, Barcelona.
- HERNÁNDEZ, I. (2003), *Autonomía o ciudadanía incompleta. El pueblo Mapuche en Chile y Argentina*, CEPAL, Pehuén, Santiago.
- HIDALGO, J. ET AL (eds.) (1996), *Culturas de Chile. Etnografía. Sociedades indígenas contemporáneas y su ideología*, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile.
- HOBBSBAWM, E.; RANGER, T. (eds.) (1983), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge.
- KORSBAEK, L. (2009), “Los peligros de la comunidad indígena y sus defensas”, *Ra Ximhai*, Vol. 5, 3, pp. 373-385.
- GADAMER, H.G. (1992), *Verdad y Método, II*, Ediciones Sígueme, Salamanca.
- GEERTZ, C. (1992), *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.

- GEERTZ, C (1980), “Géneros confusos. La refiguración del pensamiento del pensamiento social”, *American Scholar*, Vol. 49, 2, pp. 165-179, en Reyoso, C. (comp.) (1996), *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Barcelona.
- GIMÉNEZ, G. (1999), “Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural”, *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, Época II, Vol. V, 9, pp. 25-57.
- KURAMOCHI, Y.; NASS, J.L. (1991), *Mitología mapuche*, Abya-Yala, Quito.
- LUPO, A. (1996). “Síntesis controvertidas. Consideraciones en torno a los límites del concepto de sincretismo”, *Revista de Antropología Social*, 5, pp. 11-38.
- MACHACA, G.; ARISPE, V.; JIMÉNEZ, L. (2006), *Programa de Fortalecimientos de liderazgos indígenas*. Módulo 4. Identidad, Interculturalidad y Ciudadanía en Bolivia, M. Y. Acho Marquez, Cochabamba.
- MARÍN MANSILLA, Y. (1997), *El Mito de Origen desde la Cosmovisión del hombre Mapuche*, Tesis para optar al Grado de Licenciado en Educación, Temuco.
- MARTÍNEZ, M. FRAY (1944), “La Iglesia y las creencias y costumbres de los araucanos en Chile”, *Relaciones*, 4, pp. 25-55.
- MAUSS, M. (2006), *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Kartz Conocimiento, Buenos Aires.
- MOLINA FUENZALIDA, H. (2001), “Técnicas mapuches: entre las fronteras de la naturaleza, el mito y la realidad”, en ESPINA BARRIO, A.B., *Antropología en Castilla y León e Iberoamérica, III Fronteras*, Instituto de Investigaciones antropológicas de Castilla y León, Salamanca, pp. 385-391.
- MOLINA, R.; CORREA, M. (1996), *Territorio y comunidades Pehuenches del Alto Bío Bío*, CONADI, Santiago de Chile.
- NARDI, R. (1990), “La araucanización de la Patagonia (síntesis general)”, en BÁRCENAS, J.R., *Culturas indígenas de la Patagonia*, Turner, España, pp. 243-273.

- POZO, G. (2011), *Astronomía y cosmología Mapuche: “Wenumapu tuwkülerkelu Nagmapu enju”*, la vinculación entre cielo y conocimiento social, Tesis doctoral, UCM.
- POZO, G. (2013), “We tripantu: inicio del Año Nuevo Mapuche y sus relaciones astronómicas”. Conferencia en *Semana Cultural Mapuche 17-21 Junio*. Universidad Católica Santísima Concepción. Concepción.
- REHBEIN MONTAÑA, R.; MANCILLA MALDONADO, C. (2011), “Pensar y sentir las diferencias. Una aproximación a los procesos de transmisión de significados y valores ambientales entre culturas. El caso de la educación ambiental en el contexto intercultural mapuche”, *Gazeta de Antropología*, 27 (1), art. 6.
- SAAVEDRA, C. (1870), *Ocupación de Arauco que contienen los trabajos practicados desde 1861 hasta la fecha por el coronel del ejército D. Cornelio Saavedra, i demas antecedentes que pueden contribuir a ilustrar el juicio de los señores diputados en la próxima discusión sobre el ultimo proyecto del ejecutivo*, Imprenta de La Libertad, Santiago.
- SAAVEDRA PELÁEZ, A. (2002), *Los Mapuche en la sociedad chilena actual*, LOM, Santiago de Chile.
- SACK, R.D. (2009), *Human territoriality. Its theory and history*, Cambridge University Press, Cambridge.
- SALAS QUINTANAL, H. J.; RIVERMAR PÉREZ, M.L.; VELASCO SANTOS, P. (2011), *Nuevas ruralidades. Expresiones de la transformación social en México*. UNAM. Instituto de Investigaciones Antropológicas. Juan Pablos Ed., México.
- SKEWES, J.C.; SOLARI, M.E., GUERRA, D.; JALABERT, D. (2012), “Paisajes del agua: naturaleza e identidad en la cuenca del río Valdivia”, *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, Vol. 44, 2, pp. 299-312.
- TUAN, Y. (2001), *Space and Place. The perspective of experience*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

TUAN, Y. (1979), "Space and Place: Humanistic Perspective, en GALE. S; OLSSON, G. (eds.), *Philosophy in Geography*, D. Reidel Publishing Co., London, Boston, pp. 387-427.

TURNER, V. (2008), *La selva de los símbolos*, Siglo XXI, Madrid.

TURNER, V.W. (1988), *El proceso ritual*. Estructura y antiestructura, Taurus, Madrid.

TYLOR, E. B. (1981), *Cultura primitiva. II. La religión en la cultura primitiva*, Ayuso, Madrid.

VAN GENNEP, A. (1986), *Los ritos de paso*, Taurus, Madrid.

VERA, R.; AYLWIN, J.; COÑUECAR, A.; CHIHUAILAF, E. (2004), *El despertar del pueblo mapuche. Nuevos conflictos, viejas demandas*, Nosotros los chilenos 3, LOM, Santiago de Chile.

Legislación:

Ley indígena 19.253 (1993), que establece normas sobre protección, fomento y desarrollo de los indígenas, y crea la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena.

Ley 20.249 de 2008 (Ley Lafkenche), que Crea el Espacio Costero Marino de los Pueblos Originarios

Webs consultadas

<http://www.mapuche-nation.org> (25/04/2013)

<http://www.memoriasdelsigloxx.cl> (30-05-2013)

<http://www.biobiochile.cl> (15-06-2013)

<http://usuarios.arsystel.com> (*Idiófonos, Revista de Estudios etnográficos*). (20/06/2013)

<http://www.identidades.cl> (26/06/2013)

<http://www.interior.gob.cl/> (27/06/2013)

<http://www.am-sur.com> (02/07/2013)

<http://www.plantillustrations.org> (03/07/2013)

<http://temakel.net/artcantosagradovento.htm> (06/07/2013)

Audiovisual:

TORO LESSEN, F. (2010), *Konü Wenu. La entrada al cielo*, Imaginario audiovisual.

Otras fuentes:

Archivo y Biblioteca del Museo Mapuche de Cañete.

Centro de Documentación Indígena. Universidad de la Frontera. Temuco:

Diccionario Mapuche Mapudungun, Editorial Musigraf, Chile, 2006.

Declaración en contra de la extracción de áridos en el Valle de Elicura, Comunidades Mapuche del Valle, julio de 2012

Anexos

I. Localización geográfica de población mapuche:




Fig. 1: Localización de población mapuche en América del Sur. (Fuente: elaboración propia)

- Zona de influencia mapuche S. XIX.
- Zona de ocupación e influencia siglo XX



Fig. 2: Localización de población mapuche actual. (Fuente: elaboración propia).

 Zonas de mayor concentración actual: Ciudad de Santiago de Chile, Regiones VIII y IX (Bío Bío y Araucanía) de Chile, y Provincia de Neuquén en Argentina.

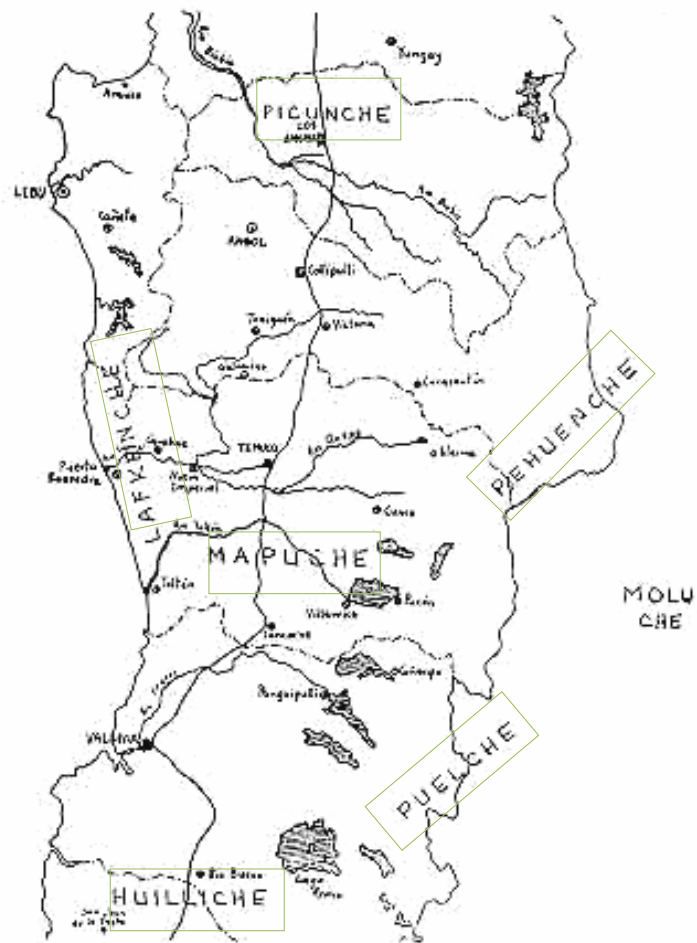


Fig. 3. Distribución aproximada de los distintos grupos mapuche. (Fuente: www.am-sur.com)

II. Religiosidad mapuche:

- a. Tipos de *Rewe*: “lugares genuinos”, sagrados o simbólicos donde se celebran acciones rituales.



Fig. 4: *Rewe machi: kemú-kemú* (Fuente: Dillehay, 2011)



Fig. 5: *Rewe* con *chemamull* (persona de madera) y canelos en Valle de Elicura. (Fuente: elaboración propia). En medio: dibujo hoja y flor de canelo. (Fuente: Carson, J., Colen, J.H. (1847), *Illustrations of medical botany*, vol. 1: t. 6, en www.plantillustrations.org)



Fig. 6: *Rewe* constituido por araucaria. Alto Bío Bío. (Fuente: www.identidades.cl)

b. Evangelización cristiana.



Fig. 7: Ejemplares de publicaciones de los evangelios según San Marcos y San Juan en mapudungun, conservadas en el Museo Regional de la Araucanía (Temuco). (Fuente: elaboración propia).

- c. Chemamull representando a los cuatro padres fundadores del pueblo mapuche.



Fig. 8: Cerro Ñielol (Temuco). (Fuente: elaboración propia).

- d. *Ruka* tradicional



Fig. 9: Ruka tradicional (Cañete). (Fuente: elaboración propia)

III. *We Tripantu*

a. Localización geográfica del Valle de Elicura y su entorno

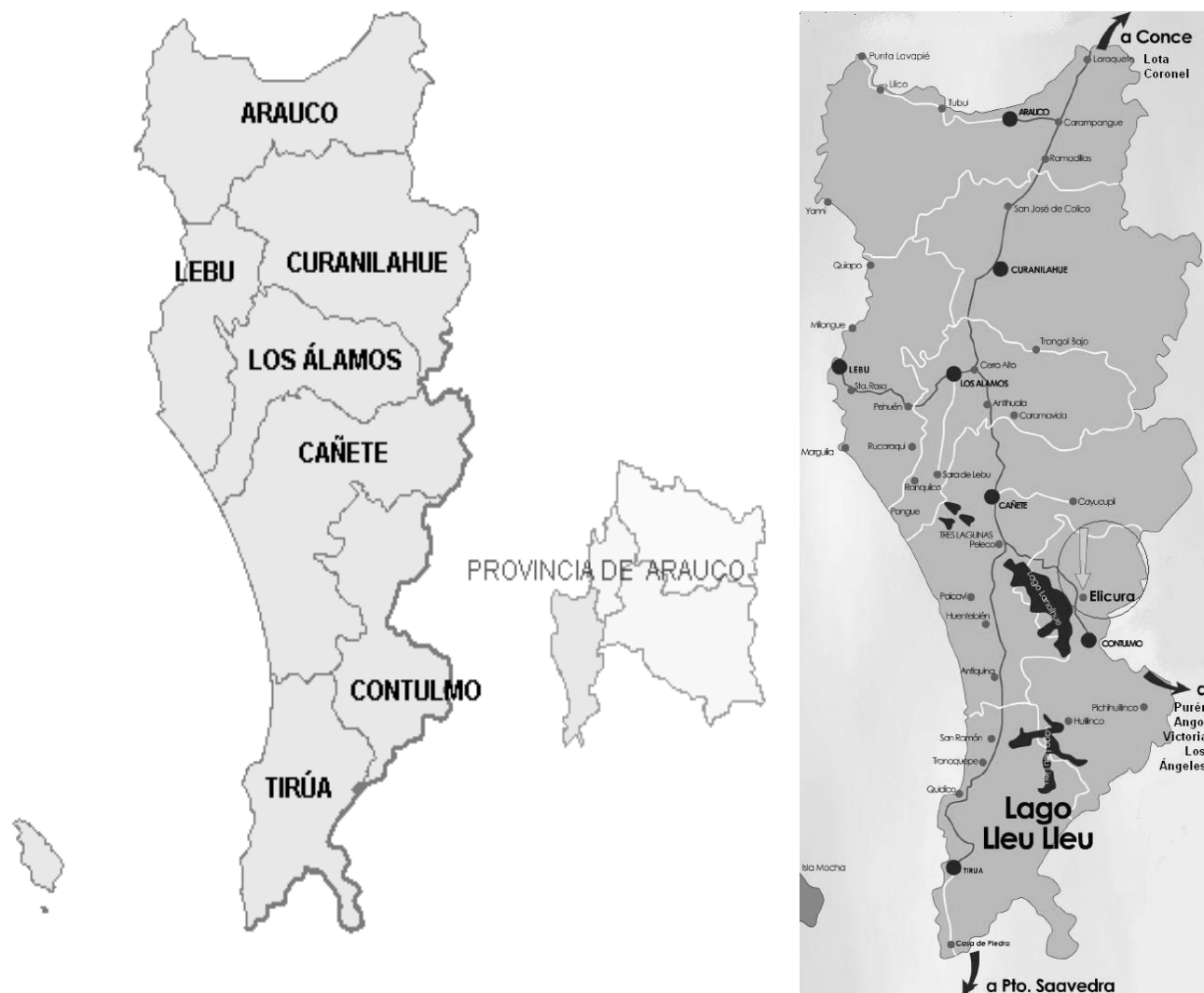


Fig. 10: Mapa de localización de la Provincia de Arauco en la Región de Bío Bío y divisiones políticas internas. Localización del Valle de Elicura. (Fuente: www.descubrebiobio.cl)

b. Referencias históricas

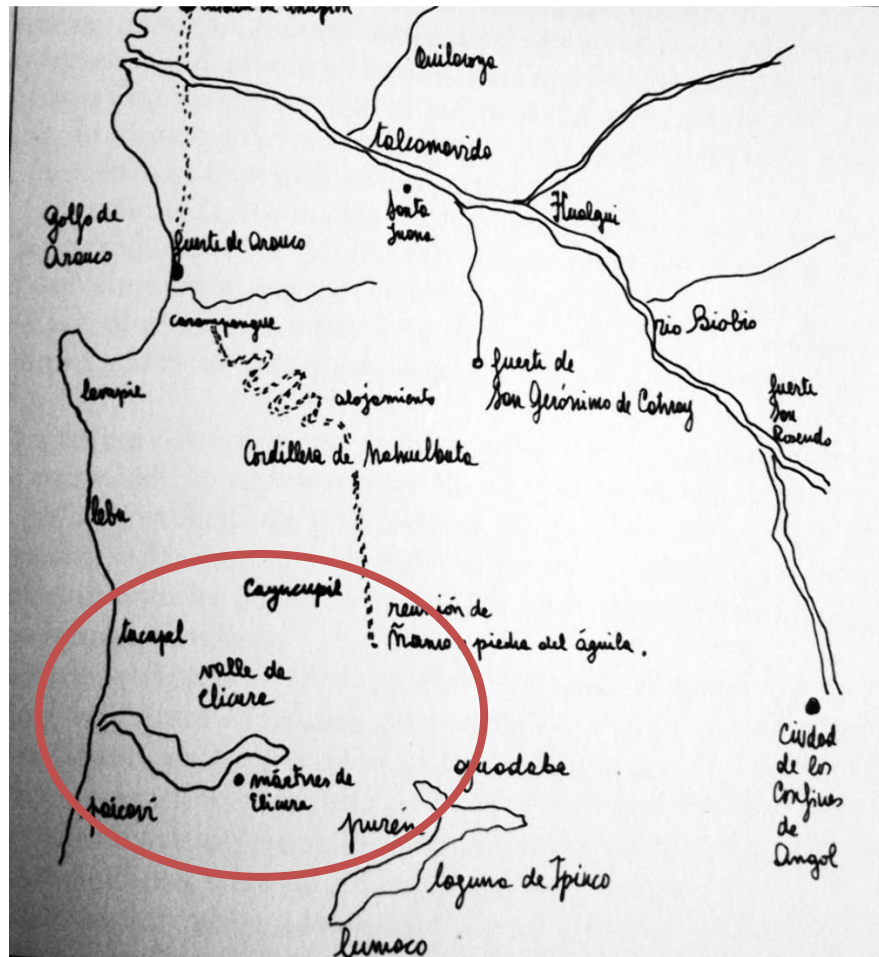


Fig. 11: Zona de influencia de elicuros y puerinos según referencias del siglo XVII. (Fuente: Bengoa, 2007)

c. Símbolos mapuche en la ciudad de Cañete.



Fig.12: Cartel de bienvenida. (Fuente: elaboración propia)



Fig.13: Padres fundadores mapuche. Plaza Caupolicán. (Fuente: elaboración propia)



Fig.14: *Klava* o bastón de mando mapuche. (Fuente: elaboración propia)



Fig.15: Lámparas simulado araucarias con citas de *La araucana* de Alonso de Ercilla. (Fuente: elaboración propia)



Fig. 16: Nuevo hospital diseñado con características de *ruka* mapuche en relación a las políticas de interculturalidad adoptadas en la zona. (Fuente: elaboración propia).

d. Valle de Elicura y su simbolización espacial



Fig. 17: Vista del Valle de Elicura desde el Lago Lanalhue (Fuente: elaboración propia).

e. Ordenación simbólica y circular

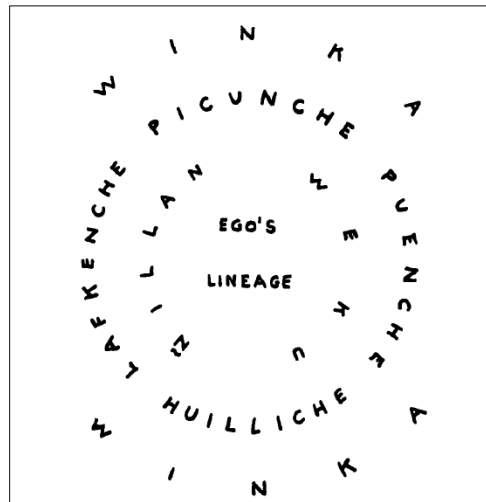


Fig. 18. Orientaciones geográficas de los grupos mapuche. (Fuente: Faron, 1962, p. 1962)



Fig. 19: Ordenación del tiempo y la naturaleza por Armando Marileo

f. Algunos instrumentos musicales

<i>Pawpawēñ</i>	Arco musical, cuya cuerda se pulsa con un dedo usando la boca como caja de resonancia.
<i>Kadkawilla</i>	Sonajeros de hierro sujetos a una correa de cuero. Era traída a la comunidad desde Argentina y otras regiones de Chile.
<i>Kultrung</i>	Plato de madera de tepa o laurel, tapado con cuero de cabrito o caballo, que se percute con una baqueta. Timbal con objetos que suenan en su interior, tocado con uno o dos palos. En la actualidad el dibujo en el cuero representa las cuatro esquinas del mundo (<i>Meli Witran Mapu</i>). Es el instrumento distintivo de la machi, siendo los símbolos astrales que se pintan en su instrumento, producto de su sueño, según uno de los testimonios recogidos.
<i>Trutruka</i>	Trompeta natural de coligüe o cañería de fierro, recta o con forma espiral, con embocadura terminal o lateral y pabellón de cuerno de vacuno.

Cuadro 20: Descripción de algunos instrumentos (Fuente: propia y González, 1986)



Fig. 21: Kultrun y Trutruka. (Fuente: www.identidades.cl)

g. Nuevas expresiones



Fig. 22: Anuncios de festejos y eventos culturales en conmemoración del *We tripantu* 2013 (en orden: concierto en Temuco; fiesta en Calgary, Canadá; divulgación en *Facebook*). (Fuente: elaboración propia).